



الحكيم الترمذی

ونظريته في الولاية

الدكتور

عبد الفتاح عبد الله بركة

الجزء الثاني

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

اهداءات ٢٠٠٢

أ.د / مصطفى الساوي الجويني

الأميرية

الحكمة الترشيدية

ونظريته في الولاية

المكتبة
عبد الفتاح عبد الله بركة

الجزء الثاني

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

الباب الثاني

نظريته في الولاية

الفصل الأول

عرض تاريخي لفكرة الولاية
إلى عصر الحكيم

لاحظنا في الباب الأول مدى اهتمام الحكيم الترمذى بفكرة الولاية ، وكيف جعل الأولياء أولى الناس بكافة المناصب العلمية والدينية من حيث إن الله تعالى قد ملأ قلوبهم بأنوار حكمته ، واختصهم برحمته لولايته ، واصطفاهم ووفى حظوظهم من المشيئة ، وبالجملة جعل لهم محلاً خاصاً في عنايته ورعايته ،

ولم تكن فكرة الولاية جديدة في محيط المجتمع الإسلامي ، وخاصة في المحيط الصوفي ، لكنها كانت عند الحكيم الترمذى حجر الزاوية في جميع مذهبه ، حولها يدور ، وعليها يقوم ، ونحوها يتجه ، وإليها يشير ، فهي المقصود بالحديث في معظم آثاره ، والمسيطرة على جميع اتجاهاته وأفكاره ، وليس ذلك مستغرباً إذا لاحظنا أنها هدف يقصده كل سالك لطريق المتصوفين ، وغاية يرنو إليها جميع الطالبين ، وكل طريق لا تؤدي إلى هذه الغاية ، ولا تؤتي هذه الثمرة ، فهي - ولا شك - طريق عقيم ، حتى كان التصوف في اعتبار بعض الباحثين مدرسة لتخريج الأولياء (١) .

وإذا كان معظم الشيوخ السابقين والمعاصرين للحكيم قد وجهوا جل عنايتهم نحو الإعداد النفسى والتربية الروحية وتأهيل المريدين لهذا المقام السامى ، مما هو أدخل في باب الوسائل ، فإن الحكيم الترمذى يفرق عنهم في أنه ، بادئ ذي بدء ، يجعل الغاية - وهى مقام الولاية - مركز اهتمامه ، فأولاه جل عنايته ، ووجه إليه عظيم همه ، فجمع له أصوله حتى أوعى ، واستكمل مبادئه ونهاياته حتى استقصى ، وقد عبر المجويزى عن ذلك بقوله : فاعلم أن أساس التصوف والمعرفة قائم على الولاية ، وقد أكد هذه الحقيقة كل الشيوخ ، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك ، وكان محمد بن على الحكيم هو أول من طبق هذا الاصطلاح على أصول التصوف (٢) ، وصرح عن ذلك بعض المحدثين بقوله : فلذهب الترمذى في حقيقة أمره لمذهب الولاية (٣) . وإنه ليكنى أن يلقى الإنسان نظرة على ثبت كتبه الذى يحوى على عدد

١ - نيكلسون : الصوفية في الإسلام ص ١٢٠ ترجمة الأستاذ نور الدين شريعة ،

٢ - نقلا عن مقدمة الدكتور على عيد القادر وأبرى لكتانى الرياضة وأدب النفس

ص ٢٢ .

٣ - عبد المحسن الحسنى : المعرفة عند الحكيم الترمذى ص ٣٣ ،

من الكتب الموسومة بلفظ أو آخر مضاف للأولياء ، مثل «علم الأولياء» و «مختم الأولياء» و «سيرة الأولياء» ، وغيرها من مسائل ورسائل ، ليعرف مدى اهتمام الحكيم الترمذى بهذه الناحية ، هذا الاهتمام الذى أغر لنا فى النهاية نظرية متكاملة عن الولاية .

ولقد ثار حول نظريته فى الولاية كثير من المناقشات ، ولم يسلم الحكيم نفسه من آثارها ، فاضطهد حتى خرج من بلده ، لكن أفكاره ظلت تعمل عملها ، وتقوم بأداء دورها ، سواء عند مريديه ، أو عند معارضيه ، واستفاد بها كثير من أعلام الصوفية كل على حسب طريقته ومذهبه^(١).

من ذلك رى أن إدراك نظريته فى الولاية أمر ضرورى لكل من يريد أن يلقى ضوءاً كاشفاً على مذهب فى التصوف ، بل ربما يكون مفتاحاً ضرورياً لكل من يريد أن يتتبع فكرة الولاية عند اللاحقين من الصوفية .

ولما كانت هذه الناحية بهذه المثابة ، فإنه يقضى أن نعرض ببساطة إلى فكرة الولاية منذ ظهرت فى مسهل الإسلام إلى أن صارت ما هى عليه عند الحكيم

وتدور مادة الولاية - بفتح الواو وكسرهما - لغة على القرب ، ثم على ما يتصل به من معان مختلفة ، كالخية والنصرة والموازة والسلطان وتدير الأمر والمتابعة . وقد استعملت فى الإسلام ، ووردت فى القرآن والسنة ، حيث اصطبطت بصفة خاصة ، واتجهت اتجاهات تناسب وما وزدت من أجله ، وأصبحت تستعمل بعد ذلك فى فروع شرعية مختلفة ، منها الناحية الفقهية ، كولاية الأئمة وولاية العتق وولاية النكاح ، ومنها الناحية السياسية ، وهى ولاية الإمامة ، وليس هذه التواخى موضع بحثنا فى هذا المقام .

لكنها استعملت ، من جهة أخرى ، كصفة لله عز وجل ، بالإطلاق ، أو بالإضافة إلى بعض عباده ، كما وصف بها العباد بالإضافة إلى الله ، أو بالإضافة بعضهم إلى بعض .

١ - مثل ابن عربى ، وابن عطاء الله السكيتى .

فمن الآيات التي ذكرت الولاية فيها صفة لله قوله تعالى : «أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ
أَوْلِيَاءَ فَمَا لَهُمْ بِالْوَلِيِّ وَهُوَ يُحْيِي الْمَوْتَى وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (الشورى: ٩)
«وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ
الْعَلِيمُ» ، (الشورى: ٢٨) ، «وَكُنْ بِاللهِ وَلِيًّا وَكُنْ بِاللهِ نَصِيرًا» (التناء: ٤٥)
«قُلْ أَصْخِرَ اللهُ أَمْ اتَّخَذُ وَلِيًّا فَمَا طَيْرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ» (الأنعام : ١٤) ،
ونسب الولاية إلى نفسه في قوله تعالى : «هَئِكَذَا التَّوَلَّيْتُهُ فَاتَّقِ اللَّهَ هُوَ خَيْرٌ لِمَا بَأْتَا
وَسَخِرَ صُغْبًا» (الكهف : ٤٤) ، ومن الآيات التي وصف نفسه فيها بالولاية مضافة إلى
بعض عباد الله قوله تعالى : «اللهُ وَلِيُّ الَّذِينَ آمَنُوا يُخْرِجُهُمْ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ»
(البقرة: ٢٥٧) «إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ الْكَافِرِينَ» (آل عمران : ٦٨) «يَكْرِ اللهُ مُوَلَّاكُمْ وَهُوَ خَيْرُ
النَّاصِرِينَ» (آل عمران : ١٥٠) «إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ
آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ وَمَنْ يَتَوَلَّ
اللهَ وَرَسُولَهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا فَإِنَّ حِزْبَ اللهِ هُمُ الْغَالِبُونَ» (المائدة :
٥٥ ، ٥٦) «وَأَنْتَ وَلِيُّنَا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الْغَافِرِينَ»
(الأعراف : ١٥٥) «إِنَّ وَلِيَّيَ اللهِ الَّذِينَ نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَقُولُ الصَّالِحِينَ»
(الأعراف : ١٩٦) «وَاصْتَبَيْنَا بِاللهِ هُوَ مُوَلَّاكُمْ فَتَعِمَّ الْمُتَوَلَّى وَتَعَمَّ
النَّصِيرُ» (الحجج : ٧٨) «فَمَا طَيْرَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ أَنْتَ وَلِيُّنَا فِي الدُّنْيَا
وَالْآخِرَةِ» (يوسف : ١٠١) ، ومن الآيات التي نال العباد فيها وصف الولاية
بالإضافة إلى الله قوله تعالى : «وَمَا لَكُمْ أَلَّا يُعَذِّبَهُمُ اللهُ وَهُمْ يَصُدُّونَ عَنْ
الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَمَا كَانُوا أَوْلِيَاءَهُ إِنْ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ وَلَكِنْ
أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ» (١) (الأنفال : ٣٤) «وَالَّذِينَ أَوْلِيَاءُ اللهُ لَا يَخَافُونَ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَخَافُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ» (يونس : ٦٢) ،
«قُلْ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَعَمْتُمْ أَنَّكُمْ أَوْلِيَاءُ اللهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ
فَتَمَتَّعُوا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ» (البقرة : ٦) وبذلك ترى أن الولاية
مسألة متبادلة متصلة من لدن الله لعباده ومن العباد لله .

١- علي أحمد التفسيرين في حود التفسيرين إلى الله .

ثم هنالك بعد ذلك آيات في ذكر الولاية بين المؤمنين بعضهم بالإضافة إلى البعض ، وفي ذكر الولاية بين الكافرين والمنافقين بعضهم بالإضافة إلى البعض ، وفي نسبة الولاية لبعض مضافة إلى الشيطان ، مما لا يخصصنا في هذا البحث .

على أن الاختصار على سرد أمثال هذه الآيات وملاحظتها بمزول عن بقية الآيات والبيئة الروحية التي أحاطت بها عند نزولها ، وعند استقالتها ، وعند انتشارها بين المسلمين ، لا يساعدنا على استشفاف المعاني التي كانت تحيط بها ، وتجعل مدى تأثيرها ونطاق عملها أوسع بكثير مما تتخيلة النظرة العجلى المختصرة على ما تحمله هذه الآيات من المعاني الإجمالية ، لذلك ينبغي أن نلقي نظرة - ولو سريعة - على بعض النصوص ذات الللالات الخاصة التي ترتبط بفكرة الولاية من ناحية أو أكثر ، فلقد شاهدنا بعض الآيات تم بولاية الله كل مؤمن ، كقوله تعالى « وآله وِليُّ الْمُؤْمِنِينَ » (آل عمران : ٦٨) وكقوله تعالى « الله وِليُّ الَّذِينَ آمَنُوا » (البقرة : ٢٥٧) وكقوله تعالى « ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ مَوْلَى الَّذِينَ آمَنُوا » (محمد : ١١) ثم وجدنا بعضها الآخر يضيئ دأثرها ، بصليتها بالمشيئة الإلهية ، أو بإضافة بعض الأوصاف ، كقوله تعالى « الله يُجَنِّبُكَ الْيُسْرَى مِنْ يُنَاجِبُ » (الشورى : ١٣) ، « وَالَّذِينَ جَاءَهُدُوا فِينَا لِنَهْدِيَهُمْ سَبِيلَنَا » (إن الله لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ » (النكوت : ٦٩) ، وكقوله تعالى « إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ » (الأعراف : ٥٦) ، وكقوله تعالى : « إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ » (البقرة : ١٥٣) ، وكقوله تعالى « إِنَّ وَكَيْيَ اللَّهُ الَّذِي نَزَّلَ الْكِتَابَ وَهُوَ يَتَوَكَّلُ الْمُصْلِحِينَ » (الأعراف : ٩٦١) ، وكقوله تعالى : « وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ » (الجاثية : ١٩) وكقوله تعالى : « إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ » (الأنفال : ٣٤) وكقوله تعالى « أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ » (يونس : ٦٢ ، ٦٣) ، ويخرج من نفوذ الشيطان بعض المؤمنين ذوي الصفات المخصوصة كقوله تعالى : « إِنَّهُ لَيَسَّ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ » (النحل : ٩٩) وكقوله تعالى : « إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ أَكْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ » (الحجر : ٤٧) ، وكقوله تعالى : « لَا غَوْلَى لَهُمْ لِجَمْعَتَيْنِ إِلَّا هَيْدَاكُم مِّنْهُنَّ الْمُتَلَمِّضِينَ » (ص : ٨٢ ، ٨٣)

وقوله تعالى : « وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » (الطلاق : ٣، ٤) وقوله تعالى « وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْراً » (الطلاق : ٤) ثم يضع في معرض التحذير لمن يدعى الولاية بمن ليسوا من أهلها ، عامة كانت أو خاصة ، رهاناً يظهر به صلقتهم إن كانوا صادقين ، فقال « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ هَادُوا إِنْ زَمَعْتُمْ أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ » (الجمعة : ٦) وربط بها قوله تعالى : « وَكَانَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْسًا ابْنَاءُ اللَّهِ وَحِبَاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِأَسْرٍ مِنْ خَلْقِي » (المائدة : ١٨) ففى أن يكون لم نوع اختصاص .

وإذا كانت ولاية الله تعم حتى تشمل كل مؤمن ، ونخص حتى يرتبط بمحققها بمعية الله أو بحقق بعض الصفات - بعد تحقق الإيمان - كالصلاح والتقوى ، والتمسك والإحسان ، فإن ذلك يفتح الباب ولا شك لصورة من صور التقدير تتفاضل بها القوم حسباً نالت من عوامل التفضيل ، ولم لا والقرآن نفسه يضع الناس درجات ، فيقول « إِنْ أَكْرَمَكُمْ حِينَئِذٍ اللَّهُ أَنْتَ أَكْرَمُ » (الحجرات : ١٣) ويصنفهم إلى أصناف قد تكون جملة في القرآن ، لكنها مع ما يقارنها من آيات ولحديث تشير إلى تفاوت كبير ، فيقول في سورة فاطر « ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ عِبَادِنَا فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِنَفْسِهِ وَمِنْهُمْ مُقْتَصِدٌ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِالْخَيْرَاتِ يُرِيدُ أَنْ اللَّهُ ذَلِكَ هُوَ الْمُفْضِلُ الْكَبِيرُ » (آية : ٣٢) ويقول في مبادئ سورة الواقعة « وَكَانَتْ أَزْوَاجًا فَلَاكَ فَاصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَيْمَنَةِ وَالْأَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ مَا أَصْحَابُ الْمَشْأَمَةِ وَالسَّائِقُونَ السَّائِقُونَ أُولَئِكَ الْمُقَرَّبُونَ » (الآية : ٧- ١١) ، ويقول في نهاياتها « فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّةٌ نَعِيمٌ وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ أَصْحَابِ الْإِيمَنِ فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْإِيمَنِ » (الآية : ٨٨- ٩١) ويذكر الذين أنهم عليهم بقوله : « فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ أَنْعَمَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ مِنَ النَّبِيِّينَ وَالصَّادِقِينَ وَالشُّهَدَاءِ وَالصَّالِحِينَ » (النساء : ٦٩) ، ثم يفتح - بعد ذلك - باب التفاوت والتفاضل على مصراعيه فيقول في جملة موجزة بالغة « انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَئِنَّ آخِرَ أَكْبَرِ

(١٤٨) «وَقَوْلُهُ تَعَالَى «كَلِمَةُ الْيُسْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ» (يونس : ٦٤) وَقَوْلُهُ تَعَالَى «إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَكَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ» (زافر : ٥١) وَقَدْ رَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «إِنَّ اللَّهَ قَالَ : مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتَهُ بِالْحَرْبِ ، وَمَا يَقْرِبُ لِي عَبْدِي شَيْءٌ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتَ عَلَيْهِ ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمِعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا ، وَوَجْهَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا ، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَحْلِيَّتِهِ ، وَلَوْ أَنَّ اسْتِغَاثَنِي لِأَحْلِيَّتِهِ ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَنَا أَكْرَهُ مَسَاحَتَهُ » ، وَرَوَى الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : «إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جِبْرِيلُ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ فَلَانًا فَأُحِبُّهُ ، فَيُحِبُّهُ جِبْرِيلُ ، فَيُنَادِي جِبْرِيلُ فِي أَهْلِ السَّمَاءِ إِنَّ اللَّهَ يَحِبُّ فَلَانًا فَأُحِبُّهُ ، فَيُحِبُّهُ أَهْلُ السَّمَاءِ ، ثُمَّ يُوَضِّعُ لَهُ الْقَبُولَ فِي الْأَرْضِ^(١) » ، فَهَذَاكَ ارْتِبَاطٌ بَيْنَمَا يُوَجِّهُ مَا ، لِأَنَّ مَنْ يَتَوَلَّاهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا مِثْلَ هَذِهِ الْوَلَايَةِ فَهُوَ أَهْلُ أَنْ يَتَوَلَّاهُ اللَّهُ فِي الْآخِرَةِ بِمَا يَنْسَاقُ مِنْ دَرَجَاتِهَا ، وَإِذَا لَبِثْتَ هَذِهِ الْوَلَايَةَ لَعِيدٌ فِي الْآخِرَةِ ، فَعَلِي قَلْبُهَا كَانَتْ وَلَايَتُهُ لَكَ فِي الدُّنْيَا .

وعلي ذلك فليست مقاييسها مما يمكن التعارف عليه بالمقاييس البشرية ، فقد روى ابن ماجه عن أبي هريرة رفعه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، قال : «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صَوْرِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ إِنَّمَا يَنْظُرُ إِلَى أَعْمَالِكُمْ وَقَاوِمِكُمْ^(٢)» ، وَرَوَى الْبُخَارِيُّ عَنْ التَّعْمَانِ بْنِ بَشِيرٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ «أَلَا وَإِنْ فِي الْجَسَدِ مَضِغَةٌ إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ^(٣)» ، وَفِي الْوَقْتِ الَّذِي يَقُولُ فِيهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «الْإِحْسَانُ أَنْ تَعْبُدَ اللَّهَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ فَلَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ بَرَّاكَ» رَوَاهُ الْبُخَارِيُّ وَمُسْلِمٌ^(٤) عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، يَقُولُ «سَلِّحُوا وَقَارِئُوا وَأَبْشُرُوا ، فَإِنَّهُ لَا يَلْخُلُ أَجَلُهَا إِلَّا بِلَهْنَةٍ

- ١- أخرجه البخاري في كتاب بدء الخلق وكتاب الأدب ، ومسلم في كتاب البر .
- ٢- أخرجه في كتاب الزهد .
- ٣- أخرجه في كتاب الإيمان وكتاب البيوع .
- ٤- أخرجه البخاري في كتاب الإيمان وكتاب التفسير ، ومسلم في أول كتاب الإيمان .

عله ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة ، رواه البخاري^(١) عن عائشة رضي الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، بل أكثر من ذلك من يدخلون الجنة بغير حساب ، كما رواه مسلم عن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يدخل من أمي الجنة سجون ألفاً بغير حساب ، فقال رجل : يا رسول الله ، ادع الله أن يجعلني منهم ، قال : اللهم اجعله منهم ، ثم قام آخر فقال : يا رسول الله ، ادع الله أن يجعلني منهم ، قال : سبقك بها عكاشة^(٢) ، وأهل بدر الذين ذكرهم الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله : « لعل الله اطلع على أهل بدر فقال : اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم » رواه مسلم عن علي رضي الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم^(٣) ، وأهل بيعة الرضوان تحت الشجرة الذين رضي الله عنهم ، وأنزل السكينة عليهم في قوله تعالى : « لَمَكَدَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُوكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا » (الفتح : ١٨) .

وهذه العلاقة التي تربط العبد بالله وبالملا الأعلى تجري على نسق غير متوقع ، فإله يفرح بقوة عبده أكثر مما يفرح المتقطع الذي أشعل راحلته وزاده في الصحراء حتى جعل يستقبل الموت ثم وجدها فجأة ، والملائكة يطوفون يلتصمون بحالس الذكر ، ثم يسلم الله عنهم فيخفروا ولم ولن حضرم ولو لم يكن منهم ، وقد يصل العبد الذي تنفخه العيون وتغمط قدره إلى مكانة بحيث لو أقسم أبر الله قسمه ، روى مسلم عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : « قال الله عز وجل : أنا عند ظن عبدي بي وأنا معه حيث يذكرني ، والله فله أفرح بقوة عبده من أحدكم يجد ضالته بالقلعة ، ومن تقرب إلى شبرا تقرب إليه ذراعاً ، ومن تقرب إلى ذراعاً تقرب إليه باعاً ، وإذا أقبل يمضى أقبلت إليه أهول^(٤) » ، وروى البخاري عن

١ - أخرجه في كتاب الرقاق ،

٢ - أخرجه في كتاب الإيمان ،

٣ - أخرجه في كتاب فضائل الصحابة ،

٤ - أخرجه في كتاب التوبة .

أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن الله ملائكة يطوفون في الطرق يلتمسون أهل الذكر ، فإذا وجدوا قوماً يذكرون الله تنادوا عليهم إلى حاجتكم ، قال : فيحفونهم بأجنحتهم إلى السماء الدنيا ، قال : فيسألهم ربهم عز وجل وهو أعلم بهم : ما يقول عبادي ؟ قال : تقول : يسبحونك ويمجدونك ويكبرونك قال : فيقول : هل رأوني ؟ قال : فيقولون : لا والله ما رأوك ، قال : فيقول : كيف لو رأوني ؟ قال : يقولون : لو رأوك كانوا أشد لك عبادة وأشد لك تمجيذاً وأكثر لك تسييحاً ، قال : يقول : فما يسألوني ؟ قال : يسألونك الجنة ، قال : يقول : وهل رأوها ؟ قال : يقولون : لا والله يارب ما رأوها ، قال : فيقول : فكيف لو أنهم رأوها ؟ قال : يقولون : لو أنهم رأوها كانوا أشد عليها حرصاً وأشد لها طلباً وأعظم فيها رغبة ، قال : فم يصفون ؟ قال : يقولون : من النار ، قال : يقول : وهل رأوها ؟ قال : يقولون : لا والله يارب ما رأوها ، قال : يقول : فكيف لو رأوها ؟ قال : يقولون : لو رأوها كانوا أشد منها فراراً وأشد لها عاقبة ، قال : فيقول : فأشهدكم أني قد ضفرت لهم ، قال : فيقول ملك من الملائكة : فيهم فلان ليس منهم إنما جاء لحاجة ، قال : هم الجلساء لا يشقى جلسهم^(١) .

وروى البخاري ومسلم عن حادثة ابن وهب رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « ألا أخبركم بأهل الجنة ، كل ضعيف متضعف لو أقسم على الله لأبره^(٢) » ، وروى مسلم عن أبي هريرة رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « رب أشعث مفلج بالأبواب لو أقسم على الله لأبره^(٣) » .

^١ وإذا كان فيما سبق ذكره إشارة إلى أناس لا بأعيانهم ، بل إلى أناس ذات أوصاف خاصة ، فهناك نصوص أخرى تتجه إلى أشخاص بأعيانهم ، وكتب الفضائل عامرة بالكثير من ذلك ، نذكر منها مثلاً ما رواه البخاري ومسلم عن جابر رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « اهتز عرش الرحمن لموت

١ - أخرجه في كتاب اللعنات ،

٢ - أخرجه البخاري في كتاب التفسير وفي كتاب الأدب ، ومسلم في كتاب الجنة ،

٣ - أخرجه في كتاب البر والصلة والآداب ،

سعد بن معاذ^(١) ، وما رواه البخارى عن أبى هريرة ، ومسلم عن عائشة رضى الله عنهما عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « قد كان يكون فى الأمم قبائحهم مخلعون ، فإن يكن فى أمتى أحد فإن عمر بن الخطاب منهم »^(٢) ، وما رواه مسلم عن سعد رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « والذى نفسى بيده ما لتريك الشيطان قط سالكا فجأ إلا سلك فجأ غير فجك »^(٣) ، وما رواه مسلم فى حديث طويل عن عائشة رضى الله عنها أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال فى شأن حيان رضى الله عنه « ألا أستحي من رجل تستحي منه الملائكة »^(٤) وما رواه البخارى ومسلم عن سلمة بن الأكوع رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لأعطين الراية أو ليأخذن الراية غدا رجلا يحمي الله ورسوله ، أو قال : يحب الله ورسوله يفتح الله عليه ، قاله قبل فتح خيبر ، ثم أعطى الراية لعلى كرم الله وجهه »^(٥) وما رواه البخارى عن أنس بن مالك رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لكل أمة أمين ، وإن أمينا أيتها الأمة أبو عبيدة ابن الجراح »^(٦) بل نوه الرسول صلى الله عليه وسلم عن شخص بعينه لم يكن من الصحابة . وإنما كان من التابعين ، رضوان الله عليهم أجمعين ، ذلك هو أويس القرنى ، روى مسلم عن عمر بن الخطاب رضى الله عنه قال : « إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن خير التابعين وجل يقال له أويس ، وله ولدة ، وكان به يباؤس ، فروه فليستغفر لكم »^(٧) .

- ١- أخرجه البخارى فى كتاب فضائل الأصحاب ، ومسلم فى كتاب فضائل الصحابة .
- ٢- أخرجه البخارى بلفظ مختلف فى كتاب بدء الخلق ، ومسلم فى كتاب فضائل الصحابة .
- ٣- أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .
- ٤- أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .
- ٥- أخرجه البخارى فى كتاب المغازى وكتاب الفضائل ، ومسلم فى كتاب فضائل الصحابة .
- ٦- أخرجه البخارى فى كتاب فضائل الأصحاب .
- ٧- أخرجه فى كتاب فضائل الصحابة .

ثم هنالك نصوص أخرى في القرآن والسنة تقص قصصاً عظيمة ذات صلة وثيقة بالولاية من جهة أو أخرى ، منها ما ورد في سورة يوسف عن الروى التى رأها فتان دخلا السجن مع يوسف عليه السلام ، ولقى رأها فرعون مصر في عهده أيضاً ، واعتبار يوسف عليه السلام لهذه الروى ، وتأويلها ، وما ورد عن أهل الكهف في السورة المسماة باسم الكهف ، من حيث ما اعتزلوا قومهم وما يعملون إلا الله ، فألوا إلى الكهف ، والضرب على آذانهم ، حيث لبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعاً ، ثم بعثهم والإعثار عليهم ، وما رواه مسلم عن أنس بن مالك رضى الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لأبي [ابن كعب] : إن الله عز وجل أمرنى أن أقرأ عليك ، قال : آله سمائى لك ؟ قال : الله سمائك لى ، قال : فجعل أبى يبكى ^(١) ، وما روى في بدء الأذان عند ما رأى عبد الله بن زيد بن عبد ربه النعاء بالأذان فأنفذ رسول الله صلى الله عليه وسلم رؤياه وأمره بتلقين الأذان لبلال رضى الله عنهما ، روى ابن ماجه عن عبد الله بن زيد رضى الله عنه قال : كان رسول الله صلى الله عليه وسلم قد هم بالهوق ، وأمر بالنافوس ففتح ، فأرأى عبد الله بن زيد فى المنام قال : رأيت رجلاً عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً ، فقلت له : يا عبد الله ! تبع النافوس ؟ قال : وما تصنع به ؟ قلت : أنادى به إلى الصلاة ، قال : أفلا أدلك على خير من ذلك ؟ قلت : وما هو ؟ قال : تقول : الله أكبر ، الله أكبر ، الله أكبر ، أشهد أن لا إله إلا الله ، أشهد أن لا إله إلا الله ، أشهد أن محمداً رسول الله ، أشهد أن محمداً رسول الله ، حتى على الصلاة ، حتى على الفلاح ، حتى على الفلاح ، الله أكبر ، الله أكبر ، لا إله إلا الله ، قال : فخرج عبد الله بن زيد حتى أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأنخبره بما رأى قال : يا رسول الله ! رأيت رجلاً عليه ثوبان أخضران يحمل ناقوساً ، فقص عليه الخبر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن صاحبكم قد رأى رؤيا ، فخرج مع بلال إلى المسجد فأنقها عليه ، وليناد بلال ، فإنه أئندى صوتاً منك . قال : فخرجت مع بلال إلى المسجد ، فجعلت أنقها عليه ، وهو ينادى بها ، قال : فسمع عمر بن الخطاب

١ - أخرجه في كتاب فضائل الصحابة ،

بالصوت ، فخرج فقال : يا رسول الله ! والله لقد رأيت مثل الذى رأى .

قال أبو حميد : فأخبرنى أبو بكر الحكيم أن عبد الله بن زيد الأنصارى قال
فه ذلك :

أحمد الله ذا الجلال وذا الإكرام حمداً على الأذان كثيراً
إذ أنانى به الشخير من الله فأكرم به لبدى بشيراً
فى ليل والى بهن ثلاث كلما جاء زادنى توقيراً^(١)

ولقد روى البخارى ومسلم عن أنس وعبد الله بن الصامت وأبى هريرة رضى
الله عنهم عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « روي المسلم جزء من ستة وأربعين
جزءاً من النبوة »^(٢) ، وروى ابن ماجه عن ابن عباس رضى الله عنه قال : « كشف
رسول الله صلى الله عليه وسلم الستارة فى مرضه ، والصفوف خلف أبى بكر ،
فقال : أيها الناس ، إنه لم يبق من مهنرات النبوة إلا الرويا الصالحة يراها المسلم
أو ترى له »^(٣)

ثم ما رواه مسلم أن أبا سعيد الخدرى رضى الله عنه حدث : « أن أسيد بن
خضير بينما هو يقرأ فى مريده إذ جالت فرسه فقرأ ، ثم جالت أخرى فقرأ ، ثم
جالت أيضاً ، قال أسيد : فخشيت أن تطأ بحمى ، فقامت إليها ، فإذا مثل الظلة
فوق رأسى ، فيها أمثال السرج خرجت فى الجوف حتى ما أراها ، قال : فخلعت على
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقلت : يا رسول الله ، بينما أنا البارحة من جوف
الليل أقرأ فى مريدى إذ جالت فرسى ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : اقرأ
ابن خضير ، قال : فقرأت ، ثم جالت أيضاً ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
اقرأ ابن خضير ، قال : فقرأت ، ثم جالت أيضاً ، فقال رسول الله صلى الله عليه
وسلم : اقرأ ابن خضير ، قال : فأنصرفت ، وكان يحمى قريباً منها ، فخشيت أن

١- أخرجه ابن ماجه فى سننه فى كتاب الأذان .

٢- أخرجه البخارى فى كتاب التعبير ، ومسلم فى أول كتاب الرويا .

٣- أخرجه ابن ماجه فى أول كتاب تعبير الرويا .

تطأه ، فرأيت مثل الظلّة فيها أمثال السرج خرجت في الجوّ حتى ما أراها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : تلك الملائكة كانت تستمع لك ، ولو قرأت لأصيحّ - يراها الناس ما تسترّ منهم - ، وفي رواية أخرى لمسلم عن البراء قال : « كان رجل يقرأ سورة الكهف ، وعنده فرس مربوط بشطّين ، فضشّه بحماة ، فجعلت تبلور وتلذّو ، وجعل فرسه ينثر منها ، فلما أصبح أتى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فقال : تلك السكينة نزلت للقرآن » (١) ، وما رواه مسلم أن عبد الرحمن بن أبي بكر حدث « أن أصحاب الصفة كانوا ناساً فقراء ، وإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال مرة : من كان عنده طعام اثنين فليذهب بثلاثة ، ومن كان عنده طعام أربعة فليذهب بخمسة ، بسادس ، أو كما قال ، وإن أبا بكر جاء بثلاثة ، وانطلق نبي الله صلى الله عليه وسلم بعشرة ، وأبو بكر بثلاثة ، قال : فهو أنا وأبي وأمي ، ولا أدري هل قال : وأمرأتى وخادم بين بيتنا وبيت أبي بكر ، قال : وإن أبا بكر تمشى عند النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم لبث حتى صليت العشاء ، ثم رجعت فليث حتى نعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فجاء بعد ما مضى من الليل ما شاء الله ، فقلت له : امرأته : ما حبسك عن أميائك ؟ أو قالت : صيفك ؟ قال : أو ما عشيهم ؟ فقلت : أبوا حتى يجيء ، قد عرضوا عليهم فغلبوهم ، قال : فليعبت أنا فاحضبات ، وقال : يا غنر ، فجدد وسب ، وقال : كلوا لا هنيئاً ، وقال : والله لا أطعمه أبداً ، قال : فأيم الله ما كنا نأخذ من لقمة إلا ربا من أسفلها أكثر منها ، قال : حتى شبعنا وصارت أكثر مما كانت قبل ذلك ، فنظر إليها أبو بكر فإذا هي كما هي أو أكثر ، قال لامرأته : يا أخت بني فراس ، ما هذا ؟ قالت : لا ، وقرّة عيني لي الآن أكثر منها قبل ذلك بثلاث مرار ، قال : فأكل منها أبو بكر ، وقال : إنما كان ذلك من الشيطان ، يعني يميته ، ثم أكل منها لقمة ، ثم حملها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فأصيحت عنده ، قال : وكان بيننا وبين قوم عقد ، ففضي الأجل ، ففرقنا اثنا عشر رجلاً مع كل رجل منهم أناس ، الله أعلم كم مع كل رجل ، إلا أنه بقيت

معهم ، فأكلوا منها أجمعون ، أو كما قال (١) ، وكذلك ما رواه مسلم عن عائشة رضى الله عنها قالت : رخص رسول الله صلى الله عليه وسلم لأهل بيت من الأنصار في الرقية من كل ذى حمة (٢) ، ثم روى بعد ذلك عن أبي سعيد الخدري « أن ناساً من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا في سفر ، فروا بحي من أحياء العرب ، فاستضافوهم ، فلم يضيفوهم ، فقالوا لهم : هل فيكم راق ؟ فإن سيد الحى للديق ، أو مصاب ، فقال رجل منهم : نعم ، فأتاه فرقاه بفاتحة الكتاب ، فبرأ الرجل ، فأعطى قطيعاً من غنم ، فأبى أن يقبلها ، وقال : حتى أذكر فلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فأبى النبي صلى الله عليه وسلم فذكر ذلك له ، فقال : يا رسول الله ، والله ما رقيت إلا بفاتحة الكتاب ، فتيسم وقال : وما أدراك أنها رقية ! ثم قال : خلوا منهم ، واضربوا في بسهم معكم (٣) .

ويقص علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم قصص قوم آخرين ، كانوا في أم سابقة ، منها قصة أصحاب الغار الثلاثة الذين أووا إلى غار في جبل ، فأنجحت رحى لم حارهم حفرة من الجبل فأنطقت عليهم ، فجهلوا فموسلون إلى الله تعالى بصالح أعمالهم حتى فرج الله عنهم ، وخرجوا بمشون (٤) ، ومنها ما رواه البخاري عن أبي هريرة رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم « لم يتكلم في المهد إلا ثلاثة : حمى ، وكان في بني إسرائيل رجل يقال جريج كان يصل ، فجاءته أمه فدعته ، فقال : أجيها أو أصلي ، فقالت : اللهم لا تمته حتى تراه وجوه المومسات ، وكان جريج في صومته ، فعرضت له امرأة فكلمته ، فأبى ، فأنت راحياً فأمكنته من نفسها ، فولدت غلاماً ، فقالت : من جريج ، فأتوه فكسروا صومته

١ - رواه مسلم في باب إكرام الضيف وفضل إزاره .

٢ - أخرجه في باب استحباب رقية المريض .

٣ - أخرجه مسلم في كتاب السلام في باب يجوز أخذ الأجرة على الرقية بالقرآن كما أخرجه البخاري في كتاب الإجارة ، وكتاب فضائل القرآن .

٤ - انظر في ذلك ما أخرجه البخاري في كتاب الإجارة ، وفي كتاب المزارعة ، وفي كتاب الأدب ، وما أخرجه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة .

وأنزلوه وسبوه ، فوضأ وصلى ، ثم أتى الغلام ، فقال : من أبوك يا غلام ؟ قال : الراعى ، قالوا : نبى صومتك من ذهب ، قال : لا ، إلا من طين ، وكانت امرأة ترضع ابناً لها من بنى إسرائيل ، فربها رجل راكب ذو شارة ، فقالت : اللهم اجعل ابنى مثله ، فترك لبسها ، وأقبل على الراكب فقال : اللهم لا تجعلى مثله ، ثم أقبل على لبسها بمصه ، قال أبو هريرة : كأنى أنظر إلى النبى صلى الله عليه وسلم يصص إصبه ، ثم مر بأمة ، فقالت : اللهم لا تجعل ابنى مثل هذه ، فترك لبسها ، وقال : اللهم اجعلنى مثلها ، فقالت : لم ذاك ؟ قال : الراكب جبار من الجبابرة ، وهله الأمة يقولون : سَرَقَتْ زَكَاةً ، ولم تفعل^(١) .

كل هذه النصوص اجتزأت بها من مثيلاتها ، وليس الغرض من ذكرها هنا مناقشتها أو مناقشة دلالاتها بطريقة فهمنا نحن لها ، فسوف نجد في بحثنا عن نظرية الحكم الزمضى ما يكفى ، ولكن المقصود هو محاولة استشفاف بعض المعانى التى كان الصحابة رضوان الله عليهم ، والمسلمون الأولون يعيشون فى رحابها ، أو يحسون فيها وبها ، ويأخذونها مأخذ التسليم ، دون أن يتكفلوا مناقشتها والتحقق فى قضاياها وتفريعاتها ، لأنها تقع فيهم ولم ، ولا تقع منهم موقع الغرابة من المتفجع ، بل ترك أثرها ، لا فى عقولهم وحدها ، بل فى نفوسهم وقلوبهم وسلوكهم ، وتظل تعمل فيها تهادياً وتاديباً وتطهيراً وتطبيعاً ، وتسلك بها مسالك العناية الإلهية ، والمواهب الربانية التى يهبها الله لمن شملهم عنايته ورعايته بمزيد لإكرام واختصاص ، على اختلاف مظاهر هذا الإكرام ، واختلاف نواحي هذا الاختصاص ، وتفاوت درجاته ، وإلى هذا المعنى الذى يبرز بوضوح خلال النصوص القرآنية والنبوية السالفة تعود القضايا التى تناوَلها تفسير الولاية لدى طوائف الصوفية فيما بعد ، وبذلك نستطيع أن نجد الرابطة الصحيحة التى تزد الفروع إلى أصولها رداً منطقياً واقعياً ، فلا نتكلف الإغراب فى البحث عن أصول أجنبية قبل أن نستقصى الأصول القريبة الواضحة التى تفسر لنا تفسيراً مقبولا نظرية مثل نظرية الولاية ، وتأصلها ورسوخها فى المجتمع الإسلامى ، هذا التأصل والرسوخ الذى لا يمكن معه

١ - أخرجه البخارى فى كتاب يده الخلق ، ومسلم فى كتاب البر والصلة والآداب •

أن تكون نظرية غريبة أو مستعارة^(١) ، ونستطيع بذلك أن نتابع نشأتها وتدرجها حتى ظهرت بما ظهرت عليه - فيما بعد - عند الحكيم الرملدى : . نعم فنحن نجد كثيراً من القضايا التي تناولها الصوفيون - فيما بعد - والتي تتعلق بالولاية ، ذات أصل مكيّن في حياة اتصلر الأول من المسلمين ، لكن الفارق أن اتصلر الأول لم يكن يعنى بإفراد ذلك بالبحث والمناقشة ، وتجميع الأصول والقواعد ، واستخراج الفروع والنظريات ، لأنهم كانوا - في الجملة - على مثل هذه الحال . وكان حظهم منها أوفر المخطوط^(٢) ، فلم يتجهوا مثل هذا الاتجاه ، لعدم الحاجة إليه في زمنهم ، ولوجود المعلم الأعظم صلوات الله وسلامه عليه بين ظهرانيهم ، يسهلهم بإرشاداته ، ويزودهم بتوجيهاته ، ويتخولم بنصائحه وعظائمه ، فيستجيبون ويسارعون ، وظهر أثر ذلك كله عليهم بركة وبراً وعناية ورعاية ، وأصبح ذلك أمراً مألوفاً لعموم ظهوره ، فكانوا هم أنصار الله وأنصار رسوله ، وكانوا هم أولياء الله وأولياء رسوله ، بكل معنى من المعاني التي تحملها النصوص القرآنية والنبوية الكريمة .

وإذا أمكن للبعض^(٣) - وهو صير - أن يتوجه بنى الخصوصية بالنسبة للسيدة مريم ، عندما كانت في كفالة زكريا عليه السلام ، وكانت « كَلِمَةً دَخَلَ حَكِيمُهَا زَكْرِيَّا الْخُرَابَ وَجَدَ عِنْدَهَا رِزْقًا قَالَ يَأْمُرُ أُنَى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنْ اللَّهُ يَرِزُقُ مَنْ يَشَاءُ يَغْتَبِرْ حِسَابٌ » (آل عمران : ٣٧) وبالنسبة لمن كان عنده علم من الكتاب عندما أتى بهرش ملكة سبأ في حضرة سليمان عليه السلام قبل ارتداد الطرف^(٤) ، ورد هذه الخصوصية إلى الأنبياء عليهم السلام ،

١ - انظر مثلاً مناقشة أولرى القشبرى ، ورأيه في أن الصوفية لم يكونوا بأى معنى من المعاني خلفاً للصحابة . الفكر العربى ومكانته في التاريخ ص ١٩٢ - ١٩٣ من الترجمة العربية ، وص ١٨٣ - ١٨٤ من النسخة الإنجليزية .

٢ - انظر في ذلك الرأى القيم الذى قدمه ابن خلدون في مقدمته ص ١٢٠١ .

٣ - راجع كتاب المواقف للإمامى ج ٢ ص ٤٤٠ ، وحاشيتها ص ٤٩٨ ، وكذلك محمد جده في رسالة التوحيد ص ٢٠٥ .

٤ - اقرأ الآيات ٣٨ - ٤٠ من سورة النحل :

فإنه يصعب توجيهه إلى معظم النصوص التي أوردناها فيها سبق ، من حيث إنها ليست جميعاً من باب خوارق العادات ، ومن حيث إن خوارق العادات فيها لا يمكن توجيهها كلها مثل هذا التوجيه ، بل لابد من الوقوف فيها عند حد معين ، لأنه إذا كانت هذه الآثار ترجع إلى عبثه ومتعبته صلى الله عليه وسلم ، فإنه يلقى أن لا تجعل هذه الحقيقة تستغفرتنا ، بحيث ندعى الحقيقة الأخرى ، وهي أنهم كانوا في الطرف الآخر أهلاً - بتوفيق الله تعالى لهم ، ثم بقوة إيمانهم وحسن متابعتهم - أن تظهر عليهم آثار هذا الإيمان وهذه المناقب ، ولا يصح - لهذا - أن نفهم هذا المقام على أنه حرمان لأهل الفضل من فضلهم ، وأن نجعله من أعلام النبوة فحسب ، لأن ذلك في الحقيقة تقليل من قيمته ، وطمس لمعانه ، غرق أنه لا يشرف النبوة وأعلامها أن يجرد أتباعها من آثارها الحقيقية يجعلهم مجرد أدوات وصور ، كما يجرى المجزأة في عصا أو في حجر ، ثم إنه بعد ذلك تضيق لغرضه وفائدته ، فتصبح الإفادة به عبثاً ، والحديث عنه لغواً ، وينمى معنى الأفضلية التي لأهل هذا القرن ، بل تمنى حجية هذه الآثار جلة ، وتصبح العبرة فيها قاصرة على تمجيد الله تعالى وقدرته ، وتكظيم الرسول صلى الله عليه وسلم وحرمة ، أما الأسوة والقدوة ، والتطبيق والعمل ، فيظلل بمزول ، وليس ذلك هو كل الحكمة من الدين أو من القرآن أو من سنة الرسول عليه الصلاة والسلام .

هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى ، نرى أن العلوم الإسلامية لم تتميز وتتخذ صورتها المتكاملة إلا بعد مضي فترة من الزمن استغرقتها في التطبيق والعمل حتى استطاعت أن تخرج لنا بنظرياتها وقواعدها المعهودة والمتعارفة ، وليست فكرة الولاية والتصوف في جملة بأمر خارج عن هذه القاعدة ، بل شأنه في ذلك شأن سائر العلوم الإسلامية التي نشأت إسلامية صرفاً ، ثم تطورت وتميزت على مرون الزمن ، حتى صارت إلى ما أصبحت عليه فيما بعد ، ولقد أحسن الدكتور إبراهيم مدكور في قوله (١) بدأ التصوف فعلا على صورته النظرية البسيطة منذ المصد الأول للإسلام ، فلاحظ على كثير من الصحابة ميلهم إلى الزهد والتشقق ، وإصرارهم عن الدنيا ،

بل لقد خطا بعضهم في هذه السبل خطوات فسيحة ، وبالغ فيها مبالغة واضحة ، بيد أن هؤلاء الزهاد والمُتَشَفِّين لم يتسموا باسم خاص ، ولم ينسبوا إلى طائفة معينة ، ولم تطلق كلمة « صوفية » على جماعة محددة إلا في أواخر القرن الثاني للهجرة (التشيري ، الرسالة ، ص ٨) وما زال هذا النوع من السلوك ينمو ويزيد أنصاره إلى أن ولد بعض البحوث والنظريات ، والعلم نتيجة العمل ، والنظرية - في الغالب - وليدة التطبيق ، « فلما كتبت العلوم ودونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله ، والكلام ، والتفسير ، وغير ذلك ، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقهم وصار علم الصوف في الملة علماً ملوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط ، وكانت أحكامها إنما تتلقى من صلور الرجال ، كما وقع في سائر العلوم التي دونت بالكتاب من التفسير والحديث والفقه والأصول وغير ذلك » (١) .

وفيما يلي تصنيف لما أشرنا إليه من النصوص التي تتعلق بالولاية ، نكتفي فيه بذكر جزء من النص للدلالة عليه :

١ - ولاية الله :

(أ) بإطلاق : قاله هو الولي - وهو الولي الحميد - وكفى بالله ولياً - أغير الله الخلد ولياً ،

(ب) بالإضافة للمؤمنين عامة : الله ولي الذين آمنوا - والله ولي المؤمنين - بل الله مولاكم - إنما وليكم الله ورسوله - أنت ولينا فأغير لنا .

(ج) بالإضافة للمؤمنين مع قيد المشيطة : الله يختصي إليهم من يشاء - وهدي من يشاء إلى صراط مستقيم - ترفع درجات من يشاء - نصيب برحمته من يشاء - والله يختص برحمته من يشاء - يؤتي الحكمة من يشاء .

(د) بالإضافة للمؤمنين مع قيد وصف خاص : وإن الله لمتع الحسنيين - وهو يتولى الصالحين - والله ولي المتقين - إنه ليس له سلطان على

الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ - وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ - وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مِنْ أَمْرِهِ يُسْرًا - إِنَّ رَحْمَةَ اللَّهِ قَرِيبٌ مِنَ الْمُحْسِنِينَ - إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ .

٢ - ولاية العباد :

إِنَّ أَوْلِيَاءَهُ إِلَّا الْمُتَّقُونَ - أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ - إِنَّ زَعَمَ أُنَاسٌ أَنْهُمْ أَوْلِيَاءُ اللَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ - وَمَنْ يَقُولِ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا .

٣ - فاضل المؤمنين واختصاصهم حسب درجاتهم :

ثُمَّ أَوْرَثْنَا الْكِتَابَ الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا - وَكُنْتُمْ أَزْوَاجًا ثَلَاثَةً - فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُعَرَّبِينَ - انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ - وَلَكِنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ - لَكِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ كُلَّمَا عُرِفُوا وَعُضُوا مِنْ اللَّهِ أَكْبَرُ - وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ - إِنْ أَهْلَ الْجَنَّةِ لِيَتَرَامُونَ أَهْلَ الْجَنَّةِ .

٤ - الولاية الخاصة مزيد اختصاص :

لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا لِمَتَى - فَأُولَئِكَ مَعَ الَّذِينَ نَنْتَعِمُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ - إِنْ أَكْرَمَكُمُ عِنْدَ اللَّهِ أَنْفَعَكُمُ - أَنَا حَنْدَظْنُ عَيْدِي - إِنْ هُوَ مَلَائِكَةٌ يَطُوفُونَ فِي الطَّرِيقِ يَلْتَمِسُونَ أَهْلَ الذِّكْرِ - رَبُّ أَشْعَثَ مَدْفُوعٍ بِالْأَبْوَابِ :

٥ - مزيد الاختصاص في الدنيا وفي الآخرة :

الآيَاتُ السَّابِقَةُ فِي رَقْمٍ ٤ - أَنْتَ وَلِيُّيَ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ - قَاتِلُهُمُ اللَّهُ قَاتِلُ الدُّنْيَا وَحَسَنُ ثَوَابِ الْآخِرَةِ - كُلُّ الْبَشَرِيَّاتِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ - إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ يَقُومُ الْأَشْهَادُ - مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا - إِذَا أَحَبَّ اللَّهُ عَبْدًا نَادَى جَبْرِيلُ :

٦ - حفظ الولي :

إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا لِأَعْيُنُهُمْ لِحَمِيمٍ إِلَّا عِبَادَكَ

مِنْهُمْ الْمُخْلَصِينَ - إِنَّ حَيَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ - وَالَّذِي نَفْسِي
بِيَدِهِ مَا لَقَيْكَ الشَّيْطَانُ . . .

٧- التكرامات :

وَمَنْ يَشْقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ -
قصة أصحاب الفار الثلاثة - قصة جريج والغلام الرضيع - قصة أبي بكر ورويا
العلماء - ناس من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا في سفر . . . فأتاه
فرقاه بفاتحة الكتاب فبرأ الرجل .

٨- الصلة بالملاء الأعلى :

يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ - وَأَتَقُوا اللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ اللَّهُ - قد كان
يكون في الأمم قبلكم محدثون - الرؤيا الصالحة يراها المسلم أو ترى له - نزول الملائكة
لقراءة أسيد بن حضير : رؤيا عبد الله بن زيد وعمر بن الخطاب عن صيغة الأذان -
ألا أمتحنى من رجل تستحق منه الملائكة - نزول السكينة على أهل بيعة الرضوان
ولقراءة ابن حضير - اهتز عرش الرحمن لموت سعد بن معاذ .

٩- قيمة العمل :

الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه - إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم - في
الجسد مضخة - صلحوا وقاربوا - يلخل من أمتي لجنة سبعون ألفاً غير حساب -
لعل الله اطلع على أهل بدر - أنا عند ظن عبدي بي .

ولقد بدأت بعض هذه القضايا تأخذ طريقها إلى التميز والاستقلال عند ما أراد
الشيعة أن يلبسوا الولاية السياسية ثوب هذه الولاية الخاصة ، فلقد بدأت الشيعة
بفكرة سياسية تتعلق بولاية على رضى الله عنه وأحقته بالإمامة والخلافة نصاً
ووصية ، إما جلياً وإما خفياً ، وعدم خروج الإمامة من أولاده (١) ، ثم أضافوا
إلى ما احتملوا عليه من آثار دعاوى أخرى تضافى على أهل البيت رضى الله عنهم

١- الشهرستاني : للملل والنحل ج ١ ص ١٣١ .

قداسة دينية خاصة تقوى أدلتهم ، وتور عقيقتهم السياسية ، فأثبتوا لهم العصمة عن الكيثر والصغار ، من حيث إن الإمامة امتداد للنوة ، وإن الأئمة قد نيط بهم حفظ الشرع كالنبي ، لأن حفظه من أظهر فوائده لإمامتهم ، فلتزم لذلك عصمتهم ، كما تازم العصمة للنبي^(١) ، ويبدو أنهم اضطروا لإيجاب العصمة لهم من هذه الناحية لأنه لو لم يكن معصوماً لكان شأنه شأن اتحاد الأمة ، ولا يكون هناك مبرر عقلي لاختصاصه بالإمامة دونهم ، بل لو ثبت عصيانه لكان أدون حالا من العصاة من اتحاد الأمة ، وذلك نسبة إلى منصبه كإمام ، بل وجدنا بعض غالبية الشيعة ، يميز المعصية على الأنبياء عليهم السلام ، ولا يميزها على الأئمة ، مفرقا بينهما بأن النبي يوحى إليه فينبه على وجه الخطأ ، أما الإمام فلا يوحى إليه ، ولذلك تلتزم عصمته وتجب^(٢) ، كما يقال عن هشام بن سالم ، ولولا أنه كانت لدى الناس فكرة عامة عن عصمة الأنبياء تحولت لهؤلاء الشيعة القول بها ونسبها إلى الأئمة ، لما أمكن القول بها وقبولها لدى أتباعهم بمثل هذه السهولة^(٣) ، سيما وقد رأينا - فيما سبق - التصوص الثلاثة على حفظ الله لبعض عباده ، وتجهيزهم سلطان الشيطان .

ولعل ذلك - أيضاً - هو ما دعا بعضهم إلى المبالغة في نسبة أئمتهم إلى العلم ، فهم يفتشون لإحاطتهم بالعلوم كلها ، ومعرفتهم الأسرار بجمليتها ، وإدراكهم لتأويل الظاهر والباطن^(٤) ، وساعدهم على ذلك غزارة العلم لدى علمائهم ، وكثرة معرفتهم^(٥) ، ولكنهم لا يرجعون ذلك إلى الكسب العادي لدى البشر ، والدوبة

١ - الأستاذ محمد تقي الحكيم : الأصول العامة للفقه المقارن ج ١ ص ١٨٧ .

٢ - على ما يرويه الشهرستاني في الملل والنحل ج ١ ص ١٦٥ ، والبلخاري في الفرق بين الفرق ص ٦٧ ، ٦٨ .

٣ - انظر رأي أحمد أمين في ترجيح أن يبحث المتكلمين في عصمة الأنبياء ناشىء عن قول الشيعة في عصمة الإمام : ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٢٨ ، ٢٣١ .

٤ - انظر الملل والنحل للشهرستاني ج ١ الكيمائية ص ١٣١ والمباشية منها ١٣٤ .

٥ - وذلك أن أولهم على بن أبى طالب ثم منهم الحسن والحسين وعبد بن الحنفية ؛ ومحمد الباقر وجعفر الصادق وغيرهم رضي الله عنهم ،

والمعانة في الدرس وتحصيل العلوم ، بل إلى اختصاص إلى ، وميراث نبوي يتوارثونه كما يتوارثون الإمامة ، فلا يحتاجون إلى تعلمه ممن سواهم ، ولا فارق عندهم بين الأئمة من حيث كبر السن وصغره ، ولذلك ترى القطعية من الإمامية يقولون : إن المهدي المنتظر هو محمد بن الحسن بن علي بن محمد بن علي الرضا ، وقد اختلفوا في سنه عند وفاة أبيه ، فهم من قال : إنه كان ابن أربع سنين ، ومنهم من قال : ابن ثمان سنين ، ثم قال قوم منهم : إنه كان إماماً ، وأدى الطاعة في ذلك الوقت ، وكان حالاً بجميع معالم الدين (١) ، وبجميع ما يجب أن يعلمه الإمام (٢) ، وقد استدلوا في ذلك إلى نصوص تبيهاً للناس لقبول ذكره الإمام بوجه عام ، إلا أن هذه الفكرة جعلت تنمو تحت تأثير المبالغة ، والإغراب في التأويل ، والجرى وراء التفسيرات الباطنة التي لا تخضع لوضع ولا لقياس عقلي ، حتى وصل إلى ما وصلت إليه لدى بعض الغلاة والإسماعيلية الباطنية (٣) ، الذين استغلوا فكرة الظاهر والباطن ، فحملوا الكلام أكثر مما يحتمل ، مدعين أن ما يقولونه من علوم الأسرار التي توارثتها الأئمة ، وأدركتها عن طريق الإلهام والمكاشفة ، يجهلون الأمر بذلك على العامة من المسلمين الذين يكونون التجلة والاحترام والحب لآل البيت الكرام ، رضى الله عنهم .

ومنذ بداية الحركة الشيعية ، وخاصة بعد استشهاد الحسين رضى الله عنه ، ظهرت فكرة الكرامة التي منحس الإمام كبرهان من الله على صدق ولايته وأحقية في الإمامة ، وروى أن المختار الثقفي قد استغلها بمخاريق موهها على أتباعه ، فقد روى الشهرستاني (٤) من مخاريقه أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج ، وزينه بأنواع الزينة ، وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين على كرم الله وجهه ،

١ - الأسفرائيني : التبيين في الدين ص ٤٢ .

٢ - البغدادي : الفرق بين الفرق ص ٦٥ ، وانظر في ذلك رأى الأستاذ محمد تقي الحكيم في كتابه السابق ص ١٦٨ ، ١٨١ - ١٨٤ .

٣ - انظر ما ذكره الشهرستاني في ذلك : الملل والنحل ج ١ ص ١٦٠ ، ١٧٠ .

٤ - للرجع السابق ج ١ ص ١٣٣ .

وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل ، وكان إذا حارب خصومه يضعه في راح الصف ويقول : قاتلوا ولكم الظفر والنصرة ، وهذا الكرسي فيكم محله على التابوت في بني إسرائيل ، وفيه السكينة والبقية ، والملائكة من فوقكم ينزلون ، مدداً لكم ، ويؤيدون أن هؤلاء الشيعة أرادوا أن يثبتوا حقيقة ولاية أئمتهم عن طريق ظهور الخوارق على أيديهم ، وجعلوها قاصرة عليهم ، لتلا بشيع أمر الإمامة في كل من يدعي الكرامة ، وقد استغل المختار هذه الفكرة عند ما أراد محمد بن الحنفية رضي الله عنه أن يزيل فتنة عن الناس ويكشف تمويه كهانته ، يقول حبيد القاهر البغدادي (١) : « ثم رفع خبر المختار إلى ابن الحنفية ، وخاف من جهته الفتنة في الدين ، فأراد قدوم العراق ليصير إليه الدين اعتقدوا إمامته ، وسمع المختار ذلك ، فخاف من قدومه العراق ذهاب رياسته وولايته ، فقال لجنده : إنا على بيعة المهدي ، ولكن للمهدي علامة ، وهو أن يضرب بالسيف ضربة ، فإن لم يقطع السيف جلده فهو المهدي ، وانتهى قوله ههنا إلى ابن الحنفية ، فأقام بمكة خوفاً من أن يقتله المختار بالكوفة » .

وقد خلا بعضهم ففسحوا إليهم قوة إلمية ، مثل البيانية والنصيرية القائلين بحلول جزء إلى في حل ، به كان يحارب الكفار وله النصر والظفر ، وبه قلع باب خيبر ، وكذلك ادعى سائر الفرق الغالية بالنسبة لأئمتهم ، فغير مستغرب منهم أن فضلوا أئمتهم على الملائكة أو على الأنبياء ، على اختلاف بينهم في ذلك (٢) ، بل زعم بزيع (٣) أن من أصحابه من هو أفضل من جبريل وميكائيل ، ويرى أحمد بن الكيال (٤) أن الأنبياء هم قادة أهل التقليد ، وأهل التقليد عيان ، والقائم قائد أهل البصيرة ، وأهل البصيرة هم أولو الألباب .

وكان من أثر غلو كثير من الشيعة في أئمتهم أن قالوا : إن الدين معرفة

١ - الفرق بين الفرق ص ٤٧

٢ - الشهرستاني : الملل والنحل ج ١ ص ١٣٦ ، ١٦٠

٣ - المرجع السابق ،

٤ - المرجع السابق ١٦٣

وجبل هو الإمام ، فإذا تمت معرفته فقد تم الدين ، ولطرقوا من ثم إلى علم الحاجة إلى الالتزام بأمر التكليف ، فرفضوا التكليف ، وتأولوا المحرمات واستحلوها^(١) .

من هذا الذي ذكرناه يمكن أن نلاحظ أن بعض القضايا التي تتعلق بالولاية والتي كانت تؤخذ بحجة دون تحديد أو استقصاء بدأت تتحدد وتتخذ طابعاً خاصاً على يد المتسبين للشيع ، وتظهر في صورة أو في أخرى ملتزمة حدود الشرع لحياً ، ومتجاوزة لها في كثير من الأحيان ؛ وذلك مثل اختصاص بعض الهاد في الملائة بينهم وبين الله تعالى ، هذا الاختصاص الذي يشر حفظاً أو كرامة أو إلهاماً أو غير ذلك ، وبدأ ذلك كله يتطور على أيديهم ، وأخذ صيغة القواعد المقررة والمناهج المحددة ، كما يمكن أن نلاحظ أيضاً - وذلك من الأهمية بمكان - أن الشيعة نظرت إلى هذه الخصوصية نظرة تضييق ، فجعلتها - وذلك في الأهم الغالب^(٢) - قصراً على الأئمة ، خشية أن ينقض الأمر بوجود مسلمة الخصوصية ، أو يجوز وجودها في آحاد الأمة ، مما ينقض به دعواهم في تعيين الإمامة ، ووجوب تعيين الإمام والنبي عليه .

ولسوف نرى فيما بعد أن الصوفية قد استفادوا من كثير من ذلك ، وإن لم يوافقهم على الكثير ، خاصة في قصرهم الولاية واختصاصاتها على الأئمة .

• • •

وإذا كان الشيعة قد ساءلوا هل تضاج هذه المادة وبلورتها وتقديمها للصوفية يصحزونها في بوقتهم ، ويصوغونها حسب طريقتهم ، ويصبغونها بصبغتهم الخاصة ، فإن أهل الكلام قد ساءلوا في تقديم قضايها من نوع آخر ، كان لها شأنها أيضاً في اتجاهات القوم .

١ - انظر في ذلك الملل والنحل للشهرستاني ج ١ عن المقتضب ص ١٣٧ والمجلى ص ١٥٨ - ١٥٩ والمصرية ص ١٥٩ والحارثية ص ١٣٥ .
٢ - يلاحظ أن الزيدية من الشيعة تخالف في كثير من هذه الآراء .

فبعد ما قامت الفتنة الكبرى بين المسلمين طرحت قضية مرتكب الكبيرة على بساط البحث ، وظلت بين أخذ ورد ، واشتهر الخوارج الحارورية بتكفيرهم مرتكب الكبيرة حتى لقد كفروا عثمان وعلياً وأصحاب الجمل والحسين ومن رضى بالتحكيم^(١) ، وفي مقابل ذلك أخذ المرجة بطرف آخر ، فلم يريدوا أن يدخلوا بين الله وبين عباده في أحكامه ، فوكلوا أمرهم إلى الله ، وأخبروا الحكم في صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة ، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا من كونه من أهل الجنة أو من أهل النار^(٢) ، وقد تطرق الكلام من ذلك إلى ماهية الإيمان ، وأصبح محور مجهم يدور عليه ، وقد جعلوا الأعمال خارجة عن مفهوم الإيمان^(٣) ، وبذلك لا تسلب صفة الإيمان من مرتكب الكبيرة ، ومشبل هذا البحث قد دار بين الصوفية في موضوع الولاية ، فيخوض هل تسقط ولاية مرتكب المعصية أو لا تسقط وارتبطت هذه القضايا بقضية حفظ الولي^(٤) ، وإلى أى مدى يكون هذا الحفظ ، وقد تسرب منها البحث أيضاً من الحسن والقيس ، هل هو ذاتي يمكن إدرائه بالعقل ؟ أو هو يتوقف من الشارع ؟

وإذا كان هذا البحث قد ارتبط لدى المتكلمين بالبحث فيما إذا كانت الطاعة توجب الثواب والمعصية توجب العقاب ، كما هو رأى المعتزلة^(٥) ، أم أن ذلك راجع إلى محض إرادة الله ، وأنه قد وحد بقول توبة التائبين ، وإثابة الطالحين ، فهو يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ، ولا تدخل العمل عقلاً في ذلك ، كما هو مذهب الأشعرية^(٦) ، فلأن الصوفية أيضاً قد بحثوا في علاقة العمل بالولاية ، وهل تضر المجاهدة . وكثرة الأعمال المهدية والقرب من الله ، وتكون الولاية

١- البغدادى : التفرق بين الفرق ص ٧٣ ،

٢- الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ١٧٥ ،

٣- المرجع السابق ،

٤- أبو الملا عفيفى : التصوف : الثورة الروحية ص ٥٣٠ ،

٥- الشهرستانى : الملل والنحل ج ١ ص ٥٥٠ ،

٦- المرجع السابق ص ٩٢ .

جزاء ، وفقاً لما بذله العبد منها ، أم أن ذلك راجع إلى فضل الله ومته (١) ، وهو الذى وعد بهداية المجاهدين فيه .

ثم قضية أخرى كان لها شأنها بين علماء الكلام ، ولها جذورها البعيدة فى النفس الإنسانية بعامة ، تلك هى قضية القدر ، وإذا أوجب الإسلام الإيمان بالقدر خيره وشره من الله ، فإنه لم يسلب الإنسان إرادته ، ولم يحرده من اختياره ، وربما حصل الخلط بينهما ، فادى إلى إثارة مناقشات حامية ، وقد بدأ معبد بن عبد الله الجهنى بالبصرة القول بحرية الإرادة ، وإثبات الاختيار ، وزعم أنه لا قدر ، وأن الأمر أنف ، وتابعه على ذلك فيلان اللعشى ، كما قالت المعتزلة بحرية الإرادة الإنسانية ، وفى مقابل ذلك قام جهنم بن صفوان من الجبورية الخالصة - على حد قول الشهرستاني - فلم يثبت للعبد فعلاً ولا قدرة على الفعل أصلاً ، ولا إرادة ولا اختياراً ، ورأى أن الأفعال تنسب إلى العبد على سبيل المجاز ، وكل من الانجهاين يمثل جانباً من جوانب الحيرة الإنسانية فى حل هذا اللغز القديم ، ولنا الآن بصدد البحث عن سبر هذه القضية وكيف انتهت بين الفريقين المتنازعين ، ولكتنا نريد أن نصل إلى أن مثل هذه القضية قد أثرت أيضاً بين المتصوفة فى شأن الولاية ، والولاية - ولا شك - جزئية من جزئيات هذه القضية الكلية ، فهل تكتسب الولاية اكتساباً ، وتقتضى اقتناعاً ، عن طريق الجهد والعمل وبذل ما فى الوسع اقتداراً واختياراً ؟ أم أن الأمر راجع أولاً وأخيراً إلى الإرادة الإلهية دون أدنى علاقة بالإرادة الإنسانية ؟ وهل هنالك أمر وسط يمكن به التوفيق بين الطرفين فى شأن الولاية ، كما حاول الأشعرية فيما بعد أن يحلوا الإشكال بمصطلح الكسب فى شأن أفعال العباد ،

من كل هذا يمكن أن نلاحظ غيظاً حقيقياً يربط بين كثير من المسائل التى تناولها علماء الكلام ، فهؤلاء الطريق لكى يتناولوا المتصوفة من بعدم بصورة مماثلة فى موضوع خاص من موضوعات التصوف ، هو موضوع الولاية ، وسوف نرى كيف بدأت كل هذه المسائل تأخذ طابعها الخاص على أيديهم .

١- أبو العلاء غفنى : التصوف الثورة الروحية ص ١٤٧ ،

وقد ينبغي قبل أن نغادر هذه النقطة أن نلاحظ أن هذه القضايا التي أثارها الشيعة والمتكلمون ذات صلة وثيقة بما أوردناه - فيما سبق - من نصوص ، أو بأمثالها ، فليس من قضية من هذه القضايا إلا ترجع - بوجه ما - إلى نصوص قرآنية ونبوية ، وقد تكون هذه النصوص شركة أو قسمة بين الفرقاء ، إلا أنها هي الأصل الذي عليه يستدلون ، وإليه يرجعون وقد يكون :

• • •

فإذا أردنا الانتقال إلى محيط الصوفية ، بعد أن امتازت حركتهم واستقلت لتعرف كيف ظهرت هذه الأفكار ، والمظاهر التي اتخذتها ، وكيف تطورت أو تدرجت إلى أن وصلت إلى ما وصلت إليه عند الحكميم - علماً بأن الحكميم يشغل القرن الثالث منذ بنياته تقريباً - لوجدنا الأمر أصبح مما نتصور . فالولاية - كما أشرنا - هي لب التصوف ، ولا يتصور متصوف غلص في تصوفه لا يتم بهله الناحية - قصداً أو بدون قصد ، ظاهراً أو باطناً - ولذلك لا تخلو إشاراتهم وأحاديثهم من صلة ما بالولاية في ناحية من نواحيها المتعددة ، فقد كانت قاسماً مشتركاً بينهم ، يتناولها كل منهم ، حسب وقته وحاله ، ومع أنه يقل جداً أن تذكر الولاية صراحة في هذه الإشارات أو في هله الأحاديث .

ولأن الصوفية لم يمتوا بتلوين علمهم وآرائهم إلا في مرحلة متأخرة ، ومعلم ما نجده لهم في مرحلتهم الأولى شذرات ومقتطفات وأقاصيص ، وهي وإن كانت تحمل إشارات قوية إلا أنها تخلو من التفاصيل اللازمة للوضوح ، فوق أن هذه الشذرات التي كانت تقال عرضاً حسب الأوقات ، وتنقل عفواً حسب المذاكرات ، لا يسهل إيجاد الصلة بينها بحيث يخرج من مجموعها ما يشبه فكرة متكاملة ذات تجليد ، وكثيراً ما نرى رأيين مختلفين لنفس الشخص في قضية واحدة وليس ذلك راجعاً لاختلاف الشخصية وتغيرها بقدر ما هو راجع لاختلاف الوقت والمناسبة مما يغير من وجه القضية ، فإذا اجتمع قولان في قضية واحدة ، وأمكن الربط بينهما فقد يمكن الخروج بوجهة نظر متكاملة - وإن تكن جملة - في هذه القضية ، أما إذا لم نجد إلا قولاً واحداً أو أقوالاً غير مستوفية ، إما لأن الصوفى (٢-٥)

نفسه لم تصادفه مناسبة أخرى للحديث عن هذه القضية من جوانبها الأخرى ، وإما لأنه قلب هذه الوجوه ، ولم تنقل عنه ، وإما لأنها نقلت ، ولم تطلع عليها ، فقد تجاوزت بالقول بأن هذا الصوفى أو ذاك لم يتعرض لجوانب هذه القضية أو تلك يمثل ما تعرض لها فلان أو فلان ، على أن عدم التعرض في نفسه غير كاف كدليل على عدم المعرفة بها ولو لإحالة .

ثم لأن مثل هذه القضايا إذا أمكن الربط بينها لا تكاد تولد نظرية متكاملة في الولاية تشمل سائر نواحيها أو معظم جوانبها الرئيسية ، اللهم إلا إذا تكلف الناظر أو الباحث أن يستخرج من مجموعها لدى مجموع الصوفية مثل هذه النظرية ، فإن مجموع أحاديثهم وما وصل إلينا من إشاراتهم يمس كثيراً من جوانب هذه النظرية ، بحيث يمكن القول بأن بلور نظرية الولاية كانت مبهمة في أفاويلهم ، موزعة بين أعلامهم ، لكنهم لم يوصلوا إليها ولم يتجهوا نحو استيفائها ، بل تحدوا من قضاياها عرضاً حسب واردات الأوقات ، وغلبة الأحوال .

لذلك لم يكن معظم هذه القضايا يذكر تحت هذا العنوان ، وقلماء ورد لفظ الولاية فيها صراحة ، بل كانت ترد تحت العنوان العام للتصوف ، فلما تكاملت النظرية عناصرها ، وتمت قضاياها ، كان الحكيم الترمذى أول من توجه هذه الوجهة ، فوضعها بمناسرها ومكوناتها تحت عنوانها الصريح «الولاية» ، ويمكن بذلك من أن ينظر إليها بنظرة شاملة يستوعب فيها ويستوفى ، وكان هذا أمراً طبيعياً ولزوماً منطقياً ، إذ تثار القضايا في أول الأمر منفصلة ، قضية بعد قضية ، وما تزال هذه القضايا تتصالح وتتوأم وتتكامل بالمقارنة والتمحيص حتى تنمو نمواً كاملاً يخرجها إلى حيز الوجود في مستوى النظريات .

فلما كله يصعب حلها ونحن نرافق تطور هذه الفكرة منذ بدايتها أن نجزم بأن هذه الصورة التي نلقها هي صورة التطور الواقعي لها ، خاصة وقد ذكرنا أنها كانت أمراً شائعاً بين المسلمين كحال من أحوالهم لا يحتاجون إلى تمييزه ، وأن الحاجة إنما مست إلى تمييزه في المصور المتأخرة عن الصدر الأول من الصحابة ومن التابعين ، لكننا نستطيع أن نقول إنها صورة تقريبية ، بسبب أن تابعها حسباً

اطلعنا عليه من نصوص ، فقد رأى الصوفية كيف حاول الشيعة أن يقصروا الولاية على طائفة خاصة ، ويقرنوا بينها وبين الإمامة السياسية ، ويتناولوا كثيراً من قضاياها على هذا الأساس ، فأعادوا فتح بابها لعامة المؤمنين ، كما تفتحت أبواب جديدة للنظر ، بعد المناقشات والمناظرات الكلامية المختلفة التي يتطرق الكلام منها إلى الولاية ، فتناولوها من هذه الناحية بالبحث والتحقيق .

ولكى يسهل علينا تناول الموضوع ، فسوف نتناول عناصره بالتتابع ، ونبدأ بأساس النظرية ، وهي اختصاص الله سبحانه وتعالى ببعض عبادته ، وتفضيله بعضهم على بعض بما شاء من فضله ، وهي فكرة دينية ثابتة ، فعلى أى أساس تقوم ؟ هل هو محض اختيار من الله ؟ لا تدخل لإرادة العبد وعمله فيه ؟ أم هو جزاء وفاق لمحض جهد العبد وإرادته ؟ أم أن الأمر قسمة بينهم ؟ فهم من اجاباه الله بمحض المشيئة ، ومنهم من اختصه بجهاده وعمله ؟ أم لا بد من تطابق الاثنين المشيئة الإلهية وجهاد العبد حتى تم الولاية ؟ نحن نجد أن قدماء الصوفية قد تعرضوا للملك ، فالفضيل بن عياض^(١) (١٨٧ هـ) وم معروف الكرخي^(٢) (٢٠٠ هـ) يشيران إلى أنها فضل ومنة من الله ، وإن يكن كلامهم لا يخلو من إشارة إلى الجهد والعمل ، بينما يشير إبراهيم بن آدم (١٦٠ هـ) إلى التاجيتين معاً ، ويرى أنها قد تكون بالمنة ، كما حدث له نفسه ، حينما حثف به الخائف وهو في رحلة الصيد^(٣) ، وقد تكون بالجهد ، كما روى القشيري^(٤) أنه قال لرجل في الطواف : اعلم أنك لا تنال درجة الصالحين حتى تجوز ست عقبات ، أولاهما : تعلق باب النعمة ، وتفتح باب الشدة ، والثانية : تعلق باب العز ، وتفتح باب اللذ ، والثالثة : تعلق باب الراحة وتفتح باب الجهد ، والرابعة : تعلق باب النوم ، وتفتح باب السهر ، والخامسة : تعلق باب الغنى ، وتفتح باب الفقر ، والسادسة : تعلق باب الأمل ،

١ - انظر الرسالة القشيرية ص ٩ ، وطبقات الصوفية للسلمى ص ١٠ ،

٢ - انظر الرسالة القشيرية ص ١٠ ، وطبقات الصوفية للسلمى ص ٨٩ ،

٣ - انظر الرسالة القشيرية ص ٨ ،

٤ - انظر الرسالة القشيرية ص ٦٩ ،

وتضع باب الاستعداد للموت . كما نجد عنده ناحية بالغة الأهمية ، تلك هي إشارته إلى ضرورة إسقاط المشقة وترك التدبير من جانب العبد ، وذلك بالإضافة إلى بلل الجهد ، قال لأخ له في الله : إن كنت تحب أن تكون لله ولياً ، وهو لك محباً ، فذبح الدنيا والآخرة ، ولا ترغب فيهما ، وفرغ نفسك منهما ، وأقبل بوجهك على الله ، يقبل الله بوجهه عليك^(١) »

لإذا انتقلنا إلى القرن الثالث وجدنا ذا النون المصري (٢٤٥ هـ) وأبا يزيد الهسلاوي (٢٦٠ هـ) وأبا القاسم الجنيد (٢٩٧ هـ) يشيرون إلى الطريقتين معاً ، بمعنى أن هنالك أولياء نالوا ولايتهم بحض المنة الإلهية ، وآخرين أدرَكوا بالجهد والعمل ، وتظهر هنا ناحية جديدة ، هي مقارنة أبي القاسم الجنيد بين الولي الذي نال ولايته ببلل الجهد ، والذي نالها بطريق المنة ، يقول : باب كل علم تقيس بجليل بلل المجهود ، وليس من طلب الله ببلل المجهود كمن طلبه عن طريق الجهد^(٢) ، ويبدو أن هذا الموقف في تفضيل من نال ولايته من طريق الجهد على من نالها من طريق بلل المجهود هو الموقف الذي يميل إليه السابقون له ، وإن لم نثر لم حل نص صريح في ذلك ، ومع ذلك فهو يعطى للجهد والعمل أهمية كبرى ، بينما يميل لدى الآخرين في الدرجة الثانية ، فبإيه أبو سليمان الداراني (٢١٥ هـ) مثلاً علامة على رضا الله أو على رضاه^(٣) ، بينما يرى في قول أبي سعيد الخراز (٢٧٧ هـ) : من ظن أنه يبلل الجهد يصل إلى مطلوبه فتن ، ومن ظن أنه يثير الجهد يصل فتن^(٤) ، إشارة إلى أن الولاية تكون ثمرة لارتباط الخائنين معاً ، فقد يوجد الجهد ، ولا توجد المنة ، ولكن المنة لا تكون إلا حيث يكون الجهد ، وبلل المجهود لا يوجب الولاية ، لكن لإمهال العمل يسقطه عن نظر العناية .

-
- ١- أبو نعيم : الحلية ج ١ ص ٨٢ والملحق التاريخي بليل كتاب بنم الأولياء ص ٤٥٢ نشر المكتبة حيان يحيى .
 - ٢- السلمي : طبقات الصوفية ص ١٥٧ .
 - ٣- السراج : اللمع ص ٥٩ .
 - ٤- القشيري : الرسالة ص ٥ .

أما يحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨ هـ) وسهل التستري (٢٧٣ إلى ٢٩٣ هـ) فريان ما رآه إبراهيم بن آدم من قبل ، حيث يوصيان في هذا الصدد بترك المشقة أيضاً ، يقول يحيى بن معاذ : ما دام العبد يتعرف فيقال لا تختبر شيئاً ، ولا تكن مع اختيارك حتى تعرف ، فإذا عرف وصار عارفاً فيقال له : إن شئت اختر ، وإن شئت لا تختبر ، لأنك إن اخترت فاختيارنا ، وإن تركت الاختيار فاختيارنا تركت الاختيار^(١) : ويقول سهل التستري : فزوا التدبير والاختيار فلأنهما يكملان على الناس عيشهم^(٢) ، وسئل أى منزلة إذا قام العبد بما قام مقام المبودية ؟ قال : إذا ترك التدبير والاختيار^(٣) .

ومع أنهم أسقطوا اعتبار قيمة العمل ، ولم ينظروا إليه ، فلم أطلع على واحد منهم يقول بإسقاط التكليف ، أو التقليل من أهميتها ، وأهل الموقف الذى روى عن الجنيد بهذا الصدد يعبر عنهم ، فقد قال رجل للجنيد : من أهل المعرفة أقوام يقولون : إن ترك الحركات من باب البر والتقوى ، فقال الجنيد : إن هذا يقول قوم تكلموا بإسقاط الأعمال ، وهو عندى عظيم ، والذى يسرق ويؤذى أحسن حالا من الذى يقول هذا ، فإن المارقين بالله أخلوا الأعمال عن الله . وإلى الله رجوعنا فيها ، ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر خزة^(٤) ، وبذلك رفضوا رفضاً قاطعاً ما قال به بغض غلاة الشيعة ، وأصلوا أصلاً لكل من جاء بعدهم من الصوفية ، يصبح الأمر معه واضحاً لكل ذى عينين :

أما العصمة التى أوجبها الشيعة لإمامهم . فيبدو أن الصوفية حينئذ لم يأخذوها كما هى ، أو أعلمهم لم يصبروا عنها إطلاقاً ، لأن وجهة نظرهم فى حفظ الولي تختلف تماماً عما يعرفه المسلمون فى عصمة النبي ، بله ما أضافه الشيعة إليها ، من كونها مورثة بالتعلية من إمام إلى إمام ، ومعظم القائلين بها من الصوفية يميلون بها ناحية

١ - السهروردي : حوار المعارف ٣٣٧ .

٢ - السلسي : طبقات الصوفية ص ٢٠٩ ، وأبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ٢٠١ .

٣ - السهروردي : حوار المعارف ص ٣٣٧ .

٤ - التستري : الرسالة ص ١٥٦ .

«حنوية» ، ولا يوجبونها ، بل يعتبرونها خصوصية يخص الله بها من يشاء ، وإن كانوا يميلون إلى شمولها لكافة الأولياء ، فقد روى القضايل بن عياض (١٨٧ هـ) عن عبد الله بن مسعود رضى الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقول الله تعالى للدنيا : يا دنيا مرى على أوليائى ولا تحلولى لم فضتهم » (١) ، وقال إبراهيم بن آدم رواية عن رجل من أهل الإسكندرية ، يقال له أسلم بن يزيد الجهنى ، قال : إذا كان محملاً للمكاره أوث الله قلبه نوراً ، قلت : وما ذلك النور ؟ قال : سراج يكون في قلبه يفرق به بين الحق والباطل والناسخ والمكشاه (٢) ، ويقول أبو سليمان الناداني (٢١٥ هـ) : لا يزهد في شهوات هذه الدنيا إلا من وضع الله في قلبه نوراً يشغله دائماً بأمور الآخرة (٣) . ويقول أحمد بن أبي الحواري (٢٣٠ هـ) : انقطع إلى الله فإذا كان كذلك كان له من الله (عوناً - كذا) حتى يردّه إلى طاعته ظاهراً وباطناً (٤) . أما أن تأخذ مظهراً مادياً محسوساً ، فكما ورد عن بشر الحافي (٢٢٧ هـ) والحارث بن أسد المحاسبي (٢٤٣ هـ) وأبي تراب النخعي (٢٤٥ هـ) ويحيى بن معاذ الرازي (٢٥٨ هـ) من أن ألبسهم كانت تقصر بصورة أو بأخرى عن الحرام ، أو عما فيه شبهة ، ويفرق أبو العلا عفيفي (٥) بين عصمة النبي وحفظ الولي بأن عصمة النبي راجعة إلى أمر يحفظه الله في النبي يكون له مناعة من المعصيان ، أما الولي فمثل سائر الناس لكن الله يحفظه من المعصية بنور يقلقه في قلبه ، فيهديه ، ويصرفه عنها ، فلو لم يتبع هذا النور لسقط فريسة المعصية ، ولا يمنع ذلك من كونه محفوفاً بأنوار الولاية ، لذلك نحمدتهم يتحدثون عن ارتكاب الذنوب والمعاصي بالنسبة لولي ، وهل يقدح ذلك في ولايته ، ويسقطه من درجته ، أم لا يؤثر فيها ، ويتداركه الله برحمته وتوبته ،

١- السلمي : طبقات الصوفية ص ٩ .

٢- المرجع السابق ص ٣٢١ .

٣- نيكلسون في كتابه : في التصوف الإسلامى ص ٦ ترجمة أبي العلا عفيفي

نقلا عن فذكره الأولياء ج ١ ص ٢٣٢ .

٤- أبو نعيم : الحلية ج ١ ص ٨ .

٥- التصوف الثورة الروحية ص ٣٠٠ .

ويتشدد بعضهم أمثال أبي سليمان الداراني ، وحملون القصار (٢٧١ هـ) وسبل
التستري فيرون أن الولاية رهن ببقاء الطاعة ، وأن الكبيرة إذا خطرت ببال الولي
سقطت عنه الولاية (١) ، ويرى آخرون أن الولاية لا ترتفع بارتكاب المصيبة ما دام
ينزع عنها ولا يصير عليها ، كما هو رأى الحارث المحاسبي وأبي القاسم
الجندي (٢) ، وقد روى القشيري (٣) أنه قيل للجنيـد : العارف يزني يا أبا القاسم ؟
فأطرق ملياً ثم رفع رأسه وقال : « وكان أمر الله قدراً مقدوراً » (الأحزاب :
٣٨) ، على أن هذا التساهل أو التشدد إنما هو من الناحية النظرية العقلية فحسب ،
أما من الناحية الواقعية والعملية ، فلا يكادون يتساهلون حتى في الآداب الشرعية ،
فقد روى أن أبا يزيد قال لبعض أصحابه : قم بنا ننظر إلى هذا الرجل الذي قد
شمر نفسه بالولاية ، وكان رجلاً مقصوداً ، مشهوراً بالزهد ، فضينا إليه ، فلما
خرج من بيته ودخل المسجد رمى ببصاقه تجاه القبلة ، فأنصرف أبو يزيد ولم يسلم
عليه ، فقال : هذا غير مأمون على أدب من آداب رسول الله صلى الله عليه وسلم ،
فكيف يكون مأموناً على ما يدعيه من مقامات الأولياء والصدقين (٤) ، وكما
لاحظنا من قبل نجد أن هذه القضية صورة لقضية أخرى في علم الكلام ،
هي إيمان متركب الكبيرة ٥

ويمكن لنا الآن أن ندخل في جانب آخر ، لنلاحظ أن الزهد في مع هذه
الحياة الدنيا ، والتوكل على الله في كافة الشؤون ، من أبرز التعاليم الإسلامية ،
برزت من الناحية النظرية في نصوص القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة ،
وبرزت من الناحية العملية في حياة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابه رضي الله
عنهم ، ولست في حاجة أبداً لإثبات هذا الأصل في مقابل بعض الدعاوى التي
تعود بها إلى مصادر أخرى غير الإسلام ، ومن شأن المبادئ الأساسية أن تسبق

١ - المراجع السابق ص ٣٠١ - ٣٠٢ .

٢ - المراجع السابق ص ٣٠١ .

٣ - الرسالة ص ١٧٥ .

٤ - السراج : المص ص ١٤٤ .

عند التطبيق قضايا جزئية ، قد تكون من الأهمية بحيث تصبح رأساً مستقلاً ، ومن ذلك ما نعرض له الآن ، فقد اشترك الزهد والتوكل معاً في إثارة قضية أخرى ، أصبحت فيها بعد ذات أهمية خاصة ، تلك هي قضية الكسب .

لقد كان الزهد يمارس بصورة معتدلة ، تتناسب مع ما كان عليه المسلمون في بدء أمرهم من قلة في ذات اليد ، فلما أقبلت الدنيا عليهم ، وانغمس البعض فيها حتى شحمت أذنيه ، وجدنا على الطرف الآخر قوماً يبالغون في زهدهم ، ويستقصون دواعيه ومظاهره ونتائجه ، حتى سهل عليهم القول بالزهد في الدنيا بأسرها ، لكراهتهم لها بكل ما فيها ومن فيها ، ذكر القشيري^(١) أن الحسن البصري قال : الزهد في الدنيا أن تبغض أهلها وتبغض ما فيها ، وحتى نفوا وجود الزهد على الحقيقة ، إذ لا يكون الزهد إلا في حلال مرغوب ، ومثل ذلك لا وجود له عندهم ، قال أبو حفص : الزهد لا يكون إلا في الحلال ، ولا حلال في الدنيا فلا زهد^(٢) ، ولقد أدت هذه المبالغة في نظرهم إلى الزهد إلى اكتفائهم بأقل القليل أو بما دون الكفاية ، وعود الكثيرون منهم أنفسهم على البقاء أياماً ، تكثر أو تقل ، دون طعام أو شراب^(٣) ، لكنه مهما تصل بهم درجة الزهد ، لا بد أن يصلوا إلى وقت يحتاجون فيه إلى ما يسد رمقهم ، ويبقى أنفاسهم ، وهم إذا أهملوا - زهداً - طلب ما يزيد عنه ، فلا بد لهم من الحصول عليه ، فكيف يتم ذلك ؟ هنا يأتي التوكل ، ليأخذ دوره في توجيههم ، ولم يكن التوكل يعارض عند المسلمين الأول مع الاضطراب والحركة والسعي ، لكنه مع مرور الوقت ، ومع المبالغة والتشيق أصبح ينظر إليه في أول مقاماته ، كما يروي القشيري^(٤) عن سهل ابن عبد الله ، بحيث يكون العبد بين يدي الله عز وجل كالميت بين يدي الغاسل ، يقلبه كيف شاء ، لا يكون له حركة ولا تدبير ، فهل يتفق ذلك والقيام بطلب

١- الرسالة ص ٦١

٢- الرسالة القشيرية ص ٦١

٣- انظر مثلاً باب الجوع وترك الشهوة ص ٧٢ من الرسالة القشيرية :

٤- المرجع السابق ص ٨٣ .

الكسب ؟ أم أن طلب المعاش يتعارض مع الثقة المطلقة في الله ، والاعتماد الكامل عليه ؟ لقد وجدنا من يقتصد ، فلا يرى هناك تعارضاً بين طلب الكسب والتوكل ، وبالتالي لا يرى طلب المعاش قادحاً في الولاية ، ووجدنا من يتشدد ، مع تفاوت في درجات هذا التشدد ، إلى أن يصل إلى ضمه ، وإسقاط رتبة من يقوم به .

وإذا ضربنا صفحاً عن ذكر الصبر الأول من المسلمين ، ووصلنا إلى الوقت الذي بدأت تثار فيه هذه القضية ، وجدنا إبراهيم بن أدهم ، يقوم بطلب الرزق ، ويحبر عن الكسب بقوله : عليك بعمل الأبطال : الكسب من الحلال ، والثقة على البéal (١) . ثم بدأ التشدد يظهر في أقوال غيره شيئاً فشيئاً ، فيقول الفضيل بن عياض : أبى الله أن يعمل أرزاق المؤمنين إلا من حيث لا يحسبون (٢) ، فإذا وصلنا إلى شقيق البلخي (١٩٤ هـ) وجدنا الأمر يزداد تدقيقاً ، وقد تعرض أبو العلا عفيف لهذه النقطة ، ويحسن أن نوود هنا وجهة نظره ، يقول : « فرى شقيقاً البلخي المتوفى سنة ١٩٤ هـ وهو من أفضل تلامذة إبراهيم بن أدهم فيفس في الكلام عن التوكل الصوفي ، والرجوع إلى الله في كل شيء »

« يرى شقيق أن التوكل معناه « طمأنينة النفس إلى موجود الله » ، فإذا أردت أن تعرف مقدار صدق الزاهد في توكله ، فانظر بأي الأمرين يأخذ ، أبما وعده الله ، أو بما وعده الناس ؟ وإذا كان الرجل لا يستطيع أن يزيد في حياته ، أو يغير من طبعه ، فكيف يستطيع أن يزيد في رزقه ؟ ولماذا يتعب نفسه في اقتناص أشباح زائلة ؟ أو يتكالب على المكاسب التي قلما تخلص من الشبهات ؟ أدت هذه الفكرة العميقة في الجبرية بديمق إلى القول بالتسليم المطلق لإرادة الله ، والإيمان التام لقضائه وقدره ، والتعطيل التام للإرادة الإنسانية ، والرضا التام بما هو مقدر في علم الله ، وكان من نتائجها قولان ، كان لهما أثرهما البالغ في تطور

١ - السراج : المص ص ٢٦٠ .

٢ - السلمي : طبقات الصوفية ص ١٤ وهو يملك يشير إلى الآية الكريمة في سورة الطلاق « وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » .

الصوف بعد عصر شقيق : أولهما : ترك الكسب ، لأن كل المكاسب مسممة ،
وثانيهما : تفضيل الفقر على الغنى^(١) ، وقد أفاض شقيق في هذه المعاني ، ولكن أود
أن أورد نصين نقلهما له السلمي في طبقاته^(٢) ، يتبين منهما كيف يرى أنه ينبغي
للمرء أن لا يأخذ إلا عند ما يخشى أن يكون عاصياً بالترك ، وذلك إنما يكون عند
حالة الاضطراب التي تبيح تناول الميتة ، فقد روى شقيق بسنده عن أنس رضي
الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « من أخذ من الدنيا من الحلال
حاسبه الله به ، ومن أخذ من الدنيا من الحرام حلبه الله به » ، وسئل : « بأي
شيء يعرف الرجل أنه أصاب القلة ؟ » قال : « بأن كل شيء يأخذه من الدنيا ، يأخذه
في حالة يخاف — إن لم يأخذه — أن يأثم » ، وقد نشر هذه المقالة من بعد تلميذه حاتم
الأصم^(٣) (٢٣٧ هـ) وأحمد بن خضرويه^(٤) (٢٤٠ هـ) ، ومحمد بن الفضل البلخي^(٥) (٣١٩ هـ) ،
وأما أبو سليمان الناداني (٢١٥ هـ) فإنه مع إسقاطه درجة من يسافر في طلب
معايشه ، لا يرى له أن يتفرغ للعبادة ، بينما يتولى غيره أمر معاشه . روى ابن
الجوزي^(٦) عنه أنه قال : « إذا طلب الرجل الحديث ، أو سافر في طلب المعاش
أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا ، وروى عنه أبو نعيم^(٧) قوله : « ليس العبادة
عندنا أن تصف قدميك وخيرك يفت لك ، ولكن ابدا برغيفك فأحرزهما ثم
تعبد » ، ويتخذ ذو النون من طلب العارف المعاش دليلا على أنه لا شيء^(٨) ، كذلك
الأمر عند أبي تراب النخعي ، فقد ذكر القشيري « أنه نظر إلى صوفي من تلامذته
قد مد يده إلى قشر بطيخ ، وقد طوى ثلاثة أيام ، فقال له : تمد يديك إلى
قشر البطيخ ! أنت لا يصلح لك التصوف ، إلزم السوق » ، ويظل الأمر على
مثل هذا التشدد ، ثم يبدأ في التراخي ، ويعود إلى شيء من الاعتدال بعد ذلك ،

١- الملائمة والصوفية ص ٣١-٣٢.

٢- ص ٦٢-٦٤.

٣- تليس ليليس ص ٢٨٥.

٤- الحلية ج ٩ ص ٢٦٤.

٥- البراج : اللع ص ٢٦١.

ولعله يبدأ عند سهل التسترى « التوكل حال النبي صلى الله عليه وسلم ، والكعب سته ، فن ين على حاله فلا يترك سته » (١) .

ومن شأن الزهد الكامل ، والتوكل الصادق ، أن يترك النفس خالية من المشاغل ، وحينئذ يصبح القلب صافياً من الشوائب التي تحول بينه وبين المعرفة : وهي من أعز مطالب المريدين ، وأبرز علامات الواصلين ، ولقد قيل لأبي يزيد ، بماذا وجدت المعرفة ؟ فقال : يطن بجامع ، وبدن عار ، فإذا استطاع المرء أن يتخلص من آفات نفسه ، ويتجرد من أوهام حسه ، ويصنى قلبه وسره لمناجاة ربه ، حتى طالع الله بأنواره ، وكشف له حجب أستاره ، وأنفى له بعض أسرارهِ ، فيها يجريه من تصاريث أقداره ، فقد أصبح عارفاً ، ونال من المعرفة على قدر صفاء قلبه واستنارته ، وإنه لا يكاد يخلو حديث صوفي عن الإشارة إلى هذه المعاني ، على اختلاف العبارات ، حسبما يقع لكل من المشاهدات :

ومع أن المقصود من المعرفة هو معرفة الله سبحانه وتعالى بأسمائه وصفاته معرفة قلبية تكون لها شواهد وعلامات في نفس العارف حسبما يقتضيه وقته وحاله ، إلا أن هذا المعنى قد توسع فيه ، وأصبح يشمل على لواحق أخرى مثل تحصيل علم لدنى ، أو كشف معنى باطنى ، أو إدراك غيب ، أو قوة فراسة ، أو ما شاكل ذلك من هذه الأمور . وقد ذكرنا - من قبل - ما قاله إبراهيم بن أدهم من أن صفة أولياء رب العالمين نور في القلب يعرفون به الحق والباطل ، والناسخ والمثاب (٢) ، أما معروف الكرخي فيراه علماً لدنياً ، حيث يتولى الله تعليم عبده ما يشاء ، يقول : « توكل على الله حتى يكون هو معلمك ومونسك ، وموضع شكوكك ، فإن الناس لا يتفنونك ولا يضرورتك » (٣) ، كذلك كان يراه أبو سليمان الناذري فيضاً وكشفاً وحجة فراسة ، يقول : « إن الله قد يكشف للعارف وهو ناظم في فراشه من السر ، ويفيض عليه من النور ما لا يكشفه للقائم

١ - القشيري : الرسالة ص ٨٤

٢ - السلمي : طبقات الصوفية ص ٣٢

٣ - المرجع السابق ص ٨٧

في جلالته ، وإذا استيقظت في العارف عين قلبه نامت عين جسده ، لأن العارف لا يرى سوى الحق^(١) ، ويقول : «إذا اعتقدت النفوس على ترك الآثام ، جالت في الملكوت ، وعادت إلى ذلك العبد بطرائف الحكمة ، من غير أن يؤدي إليها عالم علماً»^(٢) ، وكان يسمى أحمد بن حاصم الأنطاكي : جاسوس القلوب ، لحدة فراسته^(٣) ، وهذه الفوائد كما تنكشف للعارف في نومه تنكشف له في يقظته ، كما يقول أحمد بن أبي الخوارى : «إن الله إذا أحب أقامهم في اليقظة والنائم ، لأجهم طلبوا رضاه في اليقظة والنائم»^(٤) .

أما الحارث المحاسبي فيحسن أن نورد له قطعة قصيرة بجامعة من كتاب الحلية^(٥) ، يقول : «قال السائل : وحك الله ، صف لي من علامات وجود قلبه (قلب من أحبه الله) قال : محبوسة يا فتى في سر الملائكة ، محبوسة بعلم المكاشفة ، مقلية بتتم النظر في مشاهدة الغيب ، وحجاب العز ، ورفعة المنعة ، فهى القلوب التى أسرت أوهامها بحجب نفاذ إتيان الصنع ، فتعندنا تصاعدت المنى ، وتوارت حل جوارحها فوائد الفنى ، فانقطعت النفوس عن كل ميل إلى راحة ، وانزعجت للمعوم ، وفرت من الرفاعة ، فتعنت بسرائر الهداية ، وعلمت طريق الولاية ، وغلبت من لطيف الكفاية ، وأرسلت في روضة البصيرة وأحلت القلوب محلا نظرت فيه بلا عيان ، وجالت بلا مشاهدة ، وخوطبت بلا مشافهة ، فهذا يا فتى صفة أهل عبة الله ، من أهل المراقبة والحياة والرضا والتوكل» .

ومعنى الزكب - بعد ذلك - في نفس الطريق من سرى السقطى الذى

١- نيكلسون : في التصوف الإسلامى ص ٦ نقلا عن تذكرة الأولياء . ترجمة أبى الغلا عفيفى ،

٢- أبو نعيم : الحلية ج ١ ص ١٤ ،

٣- القشيري : الرسالة ص ١٩ ،

٤- السلمى : طبقات الصوفية ص ١٠١ ،

٥- أبو نعيم : ج ١٠ ص ٩٩-١٠٠ ،

يتأجى الله بقوله « اللهم مهما عذبتي بشيء ، فلا تمليني بذل الحجاب » (١) ، إلى أبي يزيد البسطامي الذي يأبى للمحدثين قائلا « مساكين ! أغفلوا علمهم ميتاً من ميت ، وأغلظنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » (٢) إلى أبي القاسم الجليد الذى وصف العارف لسائله بأنه « من نطق عن شرك وأنت ساكت » .

وقبل أن نغادر هذه الناحية ، نشير إلى أن تصريحاتهم تنبئ اتجاهها واضحا وصريحا نحو تقرير أن ما يجده العارف بطريق الكشف والإلهام لا يمكن أن يناقش أو يخالف قواعد الشرع الظاهرة ، وإلا كان زائفاً غير مقبول ، يقول أبو سليمان الداراني : « ربما تنكت الحقيقة قلبى أربعين يوماً ، فلا أكن لما أن تدخل قلبى إلا بشاهدين من الكتاب والسنة » (٣) ، وتعزى إلى ذى النون وصرى المصطفى العبارة الآتية مع اختلاف قليل فى الصياغة « علامة العارف ثلاثة ، لا يطفى نور معرفته نور وده ، ولا يعتقد باطلاً من العلم ينقض عليه ظاهراً من الحكم ، ولا تحمله كثرة نعم الله عز وجل على هتك أستار محارم الله » (٤) ، ويقرر سهل ذلك بكل وضوح ، حيث يقول « كل وجد لا يشهد له الكتاب والسنة فباطل » (٥) ، ومع هذا فقد ناقش ابن الجوزى (٦) كثيراً من واقعياتهم ، بأنها تخالف صريح الأحكام الشرعية ، وليس لها مستند إلا وارداتهم الصوفية ، اتى قروا هم أنفسهم عدم صحة الاحتماد عليها وحدها ، ويقين من ذلك صعوبة الاستمسك فى هذا الممر الملىء بالزلق والمخاطر ، حيث لا يعتمد على قواعد عامة واضحة ، بل على تجارب روحية ، يمكن وصفها بأنها تجارب فردية ، لا تكاد تنفى فى كل نواحيها ، ولا يسهل لذلك التعريب فيها ، والتعقيد لها ، فن لم

١- أبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ١٢٠ .

٢- ابن الجوزى : تلييس إبليس ص ٣١١ ، وانظر أيضاً نقده الحاد لهذه المقالة .

٣- السراج : اللمع ص ١٤٦ .

٤- القشيري : الرسالة ص ١١ .

٥- السراج : اللمع ص ١٤٦ .

٦- تلييس إبليس : مواضع متفرقة .

يلاحظ التطبيق الجرفى لقواعد الشريعة فى مثل هذه الأحوال ، فإنه قد لا يأمن
الشار •

ولعل أقرب التواشى اتصالا بالمعرفة والمصمة هى ناحية الكرامة ، فالمعرفة
والمصمة من أعظم الكرامات التى يختص الله بها أوليائه ، لكنها كرامة معنوية ،
وإذا تصفحنا أحاديث هؤلاء القوم ، وجدناهم إنما يعولون على الكرامات المعنوية ،
أكثر من الكرامات الحسية ، التى وقع الجدل حول ثبوتها بين المتكلمين ، بل
ربما صرحوا بعدم العناية بها ، وحلوا وقوعها تأييداً من الله ، كضعف يقين من
وقعت على يديه ، بل ربما نظروا إليها نظرة خوف ، خشية أن تكون هى سخطهم
من الله ، أو حجاباً يقوم بينهم وبين غاياتهم ، أو استئراجاً من الله لهم ، جزاء
على معصية أو غفلة وقعت منهم دون ملاحظة أو إدراك .

ومع كل ذلك ، فكيف هى الأقاصيص التى حيكّت حول الكرامات الحسية من
خوارق العادات ، والتى قد يكون ذكرها من باب المبالغة فى رفعة شأنهم ،
والتدليل على علو مقامهم ، وكبر منّا - ولا شك - يحتاج إلى تمحيص ، وقد
كان مثار التشكك لدى الكثير ، شأنها شأن كثير من المقالات الغريبة التى زينت
بألفاظها المنمقة ، وتوشحت بمفوضها للهم ، ونسبت إلى أسماء ذات رصيد كبير
من الشهرة لدى عامة المسلمين ، لتكون سلاحاً ذا حدين ، فلما أن تروج هذه
المقالات عند المسلمين ، أو تنهار سمعة هؤلاء الأعلام المشهورين ، تنهار معهم
علومهم ، وانفاذج الكريمة التى يمثلونها فى نفوس المسلمين .

وأياً ما كان الأمر ، فقد نسبت إلى الكثير منهم خوارق العادات ، ووصف
الكثير منهم فى كتب التراجم بأنه صاحب كرامات ، وأكثر هذه الكرامات
قبولاً ما كان من باب إجابة الدعاء ، وبر القسم ، وقد روى عن معروف
الكرخى أنه قال للسرى السقطى يوماً : « إذا كانت لك حاجة إلى الله فأقسم
عليه بـ » (١) ، ووصف بشر الحافى صنفاً من الفقراء بأنه من الروحانيين إذا سأل

الله أعطاه ، وإن أقسم على الله أبر قسمه (١) ، ويقول ذو النون : قال الله تعالى : من كان لي مطيعاً كنت له ولياً ، فليقت بي ، وليحكم علي ، فوعزني لو سألتني زوال الدنيا لأزولها (٢) ،

ولن نحاول هنا ذكر شيء من هذه الكرامات التي تحتل بها الكتب الصوفية ، ولكننا سأشير إلى ما يشبه الإجماع منهم بأن هذه الكرامات لا يعول عليها ، وأن الكرامة الحقيقية هي ما كانت كرامة معنوية ، قد لا يدركها من وقعت له ، أو تكون ذات صلة برقيه الروحي في مدارج السلوك إلى الله ، فإبراهيم بن أدهم يقول : الاختيار الأبرار يفضب الله لفضبهم ، وبرضى لرضاهم (٣) ، وسرى السقطي يقول : لو أن رجلاً دخل إلى بستان فيه من جميع ما خلق الله من الأشجار عليها جميع ما خلق الله من الأطيّار ، فخطبه كل طير منها بلفظه ، وقال : السلام عليك يا ولي الله ، فسكنت نفسه إلى ذلك ، كان في يديها أسير (٤) ، وأبو يزيد البسطامي يراها أئمة المبتدئين ، ويحذر منها أشد التحذير ، فيقول عن نفسه : كان في بدائي برئى الحق الآيات والكرامات ، فلا أنفت إليها ، فلما رآني كلذك جعل لي إلى معرفته سبيلاً (٥) ، ويقول : الذي يمشى على الماء ليس بصعب ، لله خلق كثير يمشون على الماء ليس لهم عند الله قيمة (٦) ، وعند ما قيل له : فلان يمشى في ليلة إلى مكة ، قال بصراحة تهز : الشيطان يمشى في ساعة من المشرق إلى المغرب في لمة الله (٧) ، ولقد كان رجل يقال له عيسد الرحمن بن أحمد يصحب سهل بن عبد الله ، فقال له يوماً : ربما أتوضأ للصلاة ، فيسيل الماء بين يدي قضبان

١ - السلمي : طبقات الصوفية ص ٤٧

٢ - أبو نعيم : الحلية ج ٩ ص ٣٩٤

٣ - السلمي : طبقات الصوفية ص ٣٢

٤ - أبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ١١٨ ، والقشيري : الرسالة ص ١٧٥

٥ - السراج : اللوح ص ٤٠٠

٦ - أبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ٣٩

٧ - القشيري : الرسالة ص ١٨٠

ذهب وفضة ، فقال سهل : أما علمت أن الصبيان إذا بكوا يعطون خشخاشة ليشبتلوا بها^(١) ، وأخيراً نذكر ما قاله سهل أيضاً ، والذي نعتبره معبراً عن وجهة نظر أكابر القوم حينئذ فيما يخص الكرامات ، قال : أكبر الكرامات أن تبدل خلقاً ملموماً من أخلاقك^(٢) .

وبما هو غنى عن البيان أن القائلين بهذه الكرامات يردونها في مصدرها إلى الله تعالى ، فهو الذي يسخر ما يسخر من القوى الكونية بان يشاء من أوليائه ، إكراماً له ، وقد سخر الله الملائكة للقتال في صفوف المؤمنين ، ونصر رسوله بالصبا ، كما نصره بالرعب مسيرة شهر ، ولم يرد ما يفيد حرمان أمة الرسول صلى الله عليه وسلم من مثل هذا ، ما داموا ملتزمين ما ألزم به أوألهم ، ولم نلاحظ فيما اطلعنا عليه أن أحداً قد ادعى لنفسه المقدرة استقلالاً على تسخير أى قوة من قوى الطبيعة بطريقة خارقة ، اللهم إلا أن يكون ذلك من جانب المتألمين من غالية الشيعة ، مثل بيان بن سمعان التميمي ، وعبد الله بن عمرو بن حرب الكندي ، والمغيرة العجلي والشريعي والنجيري^(٣) ، نعم قال الصوفيون إنهم يستطيعون التصرف في هذه القوى بمقتضى معرفتهم بالاسم الأعظم ، لكن فرق بين تفسير ذلك بأنه يتوصل إلى الله باسمه الأعظم ليقضى له حاجة أو يجب له طلباً ، وبين القول بأنه يتصرف بقوة روحية مستقلة ، وأن هذا التصرف ليس من الله إكراماً له ، لأن هذا المعنى يتناقض مع القول بالتصرف بالاسم الأعظم ، لأن من يزعم أنه يتصرف بالاسم الأعظم ، وهو يقصد أنه يتصرف بقوة الذاتية استقلالاً ، لا يكون في الحقيقة متصرفاً بالاسم الأعظم بل يكون ملحداً بالاسم الأعظم ، لذلك لا تشارك القائلين به رأيهم ، وبالتالي لا نوافقهم على ما يفتقلونه من صلة بين ذلك وبين بعض الآراء المزدكية التي

١ - القشيري : الرسالة ص ١٨٠ .

٢ - نفس المصدر والصفحة .

٣ - راجع الملل والنحل للشهرستاني ، والفرق بين الفرق للبغدادى ، والتبصير في الدين للأصفهاني .

كانت منشورة في خراسان^(١) ، ويرجع القول بالاسم الأعظم الى فترة متقدمة ، فقد رويت أحاديث كثيرة بشأنها ، ونسبت أقوال إلى مجاهد وابن عباس وزين العابدين وغيرهم^(٢) في ما يكون الاسم الأعظم ، وقد نقل السيوطي إنكار جماعة ، منهم أبو جعفر الطبري ، وأبو الحسن الأشعري ، وأبو حاتم بن حيان ، وجود الاسم الأعظم ، باعتبار أنه لا يجوز تفضيل بعض أسماء الله على بعض^(٣) ، أما في محيط الصوفية فنجد الحسن البصري (١١٠ هـ) يقول : اللهم جمع الدعاء^(٤) ، كما نجد ذكره في سيرة إبراهيم بن آدم في بلد أمره حيث يروي أنه وافق رجلاً في البادية علمه اسم الله الأعظم ، ثم غاب عنه ، وقد تبين له فيما بعد أنه هو داود البليخي^(٥) ، وقد روى لنا أبو نعيم^(٦) عن ذى النون كيف أجرى اختياراً لرجل سأل أن يعلمه اسم الله الأعظم ، فلما وجد غير أمين صرفه عنه ، فأمر الاسم الأعظم ، وإجابة المتوسلين به كان شاهداً معروفاً ، عند المصلقين والمنكرين ، لكن الأمر لم يقتصر عند الصوفية على البحث في اسم واحد ، بل تعداه إلى البحث في الأسماء كلها ، سواء من ناحية معانيها من حيث ما يلبي للمريد أن يستمد منه ، أو من ناحية خواصها من حيث حروفها أفراداً وتركيباً ، ونرى يوارد ذلك عند مهمل بن عبد الله ، فقد نقل صاحب الملح^(٧) أنه قال : الألف أول الحروف ، وأعظم الحروف ، وهو الإشارة في الألف ، أي الله الذي ألف بين الأشياء ، وانفرد عن الأشياء ، كما نشاهد أيضاً عند أبي يزيد البسطامي ، وللمهمل يستنون في ذلك إلى الحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية الكريمة ، وقد تطور

-
- ١- انظر مثلاً أبا العلا عفيفي في كتابه التصوف الثورة الروحية ٢٩٨ - ٢٩٩ ، والحسيني في رسالته النزاع بين الصوفية والفقهاء ص ٢١٢ .
 - ٢- انظر السيوطي : الدر المنظم في الاسم الأعظم ،
 - ٣- المصدر السابق ص ٣
 - ٤- نفس المصدر ٧٧ ب
 - ٥- أبو نعيم : الحلية ج ١٠ ص ٤٤ - ٤٥ :
 - ٦- المرجع السابق ج ١٠ ص ١١٨ ،
 - ٧- المرجع : ص ١٢٥

ذلك حتى نخرج عن هذه الحدود ، وأصبح علماً كاملاً يسمى علم الحروف والأسماء ،
أو علم السيمياء^(١) .

يقى أن نذكر أن الطريق الذى يقطعه الواصلون من الأولياء يختلف بحسب
مسلك كل ولى ومجاهداته ، لكنهم يتفقون على أن هذا الطريق ذو مراحل أو منازل
يتخطاها السالك مرحلة مرحلة ، ومنزلاً منزلاً ، فإذا استوفى السالك آداب مرحلة
منها استطاع الانتقال منها لى ما يليها ، وقد اصطاحوا على تسمية هذه المراحل باسم
المقامات ، من حيث إن السالك يقيم ، أو يقيم الله فيها ، حتى يستوفى أحكامها ،
بحيث يتحقق بها نفساً وقلباً ، فيتصيف بها ، ويبرأ مما ينافيها من صفاته النفسية ،
وهو فى خلال مجاهداته ، فى أى مقام أقام فيه ، تصادفه بعض النوازل التى تنزل
بقلبه فلا تلوم — على حد تعبير الجنيدي^(٢) — كالشعور بالخوف أو الرجاء ، أو
التبؤ أو الهبط أو الأفس أو الحيرة ، أو ما شاكل ذلك ، مما اصطاحوا على تسميته
باسم الأحوال ، وورود مثل هذه الأحوال يساعد السالك على التمكن فى مقامه ،
وللتثبت فى مجاهدته لنفسه ، وهذه الأحوال لا يد السالك فى اجتلابها ، بخلاف
المقامات التى ترتبط بمجاهدته ورياضته ، وتحميد هذه المقامات وترتيبها مما يختلفون
فيه ، بل لأنها لم تكن معروفة فى العصر الذى تحدث عنه بالصورة التى استقرت
عليها فيما بعد ، وإن كان أبو المحاسن بن تفرى ردى^(٣) وأبو الفرج بن الجوزى^(٤)
قد ذكرا أن ذا النون هو أول من تكلم فى مصر فى الأحوال ، ومقامات أهل
الولاية ، لكننا لم نعرف كم كان عددها ، وكيف كان ترتيبها عنده ، وهل تميزت
عنده الأحوال عن المقامات ، وقد نقل عنه فى الحلية^(٥) ، كما نقل عن أبي تراب
النخعي فى طبقات الصوفية^(٦) ، أن المقامات سبع عشرة مقاماً أو درجة ، أداها

١ — المصدر السابق ص ١٦٦ .

٢ — النجوم الزاهرة ج ٢ ص ٣٢٠ .

٣ — تليس ليليس ص ١٦١ .

٤ — أبو نعيم ج ١٠ ص ١٠٤ .

٥ — السلمى ص ١٤٩ .

الإيجابية ، وأحلامها صدق التوكل ، كما نجد عند السلمي^(١) ما يشير إلى اعتقاده أن شقيق البلخي المتوفى عام ١٩٤ هـ هو أول من تكلم في علوم الأحوال بكون خراسان ، ونحن وإن كنا لا نشك أن القوم قد تكلموا منذ وقت مبكر في المقامات والأحوال ، فقد روى أبو نعيم في الحلية أن أبا سليمان الداراني قال لرجل كان يبدو : يا فتى إن للعارفين مقامات ، وللمشتاقين علامات ، لكننا نعتقد أنهم كانوا يتناولونها ضمناً ، ودون تمييز بين الأحوال والمقامات ، وأنها بدأت في عصرنا الذي نبحث فيه تأخذ طابعاً بارزاً شيئاً فشيئاً ، حتى تحدثت واستقرت في وقت متأخر عنه ، أو في أواخره على أقرب تقدير ، ونحن نجد مصداق ما قلناه في بعض هذه المحاولات ، حيث تبدأ عامة أول الأمر كما ذكرناه عند أبي سليمان الداراني ، ثم تبدأ في التحديد مع خلط بين المقامات والأحوال ، دون تمييز بينهما ، كما نجد عند ابن أبي الخوازي (٢٣٠ هـ) فيما نقله صاحب الحلية^(٢) ، يقول « انقطع إلى الله وكن عابداً ، زاهداً ، صادقاً ، متوكلاً ، مستقيماً ، عارفاً ، فاكراً ، مؤثماً ، مستحيماً ، خائفاً ، راجياً ، راضياً » ثم يبدأ بعد ذلك في شرح أول خطوة ، وكيف أنها تسلم إلى ما بعدها ، وكل منها بعد ذلك يسلم إلى ما بعدها ، كذلك فيما نقله^(٣) عن يحيى ابن معاذ الرازي (٢٥٨ هـ) يقول : الدرجات التي يسعى إليها أبناء الآخرة سبع : التوبة ، ثم الزهد ، ثم الرضا ، ثم الخوف ، ثم الشوق ، ثم الهبة ، ثم المعرفة ، ثم نجد بعد ذلك هذا التفريق المحدد في قول الجنيد (٢٩٧ هـ) الحال نازلة تنزل في القلب فلا تلوم^(٤) ، وفيما حكى عنه : لا يبلغ العبد إلى حقيقة المعرفة وصفاء التوحيد ، حتى يبرر الأحوال والمقامات^(٥) ، ومن المرجح إذن أن التمييز بين المقام والحال من ناحية ، ومحاولة تحديد هذه المقامات ووصف هذه الأحوال من ناحية أخرى ، قد بدأ يبرز بوضوح في أواخر القرن الثالث الذي نتناوله بالبحث ، وقد

١ - طبقات الصوفية ص ٦١

٢ - ج ١٠ ص ٥٨

٣ - ج ١٠ ص ٦٤

٤ - السراج : اللع ص ٦٦

٥ - المرجع السابق ص ٤٣٦

ذكر من بعض المشايخ أنه قال : وقفت على الشبل رحمه الله غير مرة ، فما رأيته
تكلم إلا في الأحوال والمقامات (١) .

ويشبه ذلك ما قيل بشأن القطب والأوتاد والنجباء والأبدال ، فقد رويت
أحاديث مختلفة عن طريق عمر وعلى وأنس ، وغيرهم ، تشير إلى وجود الأبدال
بالشام وأنهم أزهون رجلاً ، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً ، لم يبلغوا
ما بلغوه بكثرة صلاة أو صيام أو صلة ، وإنما بلغوا ذلك بالسخاء ، وصحة القلوب ،
والنصح للمسلمين ، وتختلف الروايات بعد ذلك في العدد ، وفي التوزيع على
البلاد ، فهم مرة ثلاثون ، ومرة ستون ، ومرة سبعون ، وأخرى غير محددتين
بعد ، بل يوصف خاص ، ولما توزيعهم فقد روى عن علي بن أبي طالب قال :
الأبدال بالشام ، والنجباء من أهل مصر ، والأخيار من أهل الكوفة ، وفي رواية
أن النجباء بالكوفة ، كما روى عن أنس أن الأربعة موزعون بين الشام والعراق ،
بثلاثة وعشرون بالشام ، وثمانية عشر بالعراق ، وغير ذلك من الأقاويل الكثيرة ،
ولما يلاحظ أنه لم يرد في الأحاديث المروية إلا لفظ الأبدال والبلاء ، أما غير
ذلك من النجباء والفتباء وغيرها فقد ورد في آثار أخرى ، على أنه يشمل جميعاً
لقب الأبدال ، من حيث إنه إذا مات واحد منهم أبدله الله بسواه ، فسواء كان
من طائفة النجباء أو الفتباء أو الأوتاد ، لو كان قطعاً فهو بدل من الأبدال ، ولقد
روى بعد ذلك ترتيبهم ، وترتيب أعلامهم بحسب مقاماتهم ، على اختلاف في
هذا الترتيب ، ويغلب على الظن أن ذلك إنما كان بتأثير بعض الأفكار الشيعية التي
كانت تجعل من الأئمة مركز الدنيا والدين ، وأمان أهل الأرض ، فلما جاء دور
الصوفية وجنوا المادة مهياً ، وصادفت عندهم قبولاً ، لأنها تتفق مع اتجاههم
العام في أن الله عبادة اختصاصهم واصطفاهم ، وجعلهم في المحل الأعلى من عنايته
ورعايته ، فمنت عندهم هذه الفكرة حتى اتخذت صورة كذلك التي رواها الياقبي
في كتابه للمتقين (٢) : قال بعض العارفين : الصالحون كثير يتألقون للعوام

١ - المرجع السابق ،

٢ - نقل عن السيوطي في كتاب : الخبر الدال ورقة ٧٣ من :

وسهل بن عبد الله التستري^(١)، ونجدها هي مع الألقاب الأخرى كالنجباء والأوتاد والأبناء عند بشر الحافي^(٢)، والحارث بن أسد المحاسبي^(٣) وذى النون المصري^(٤)، وأبى يزيد البسطامي^(٥) الذى قيل له : إنك من الأبدال السبعة الذين هم أوتاد الأرض ، فقال : أنا كل السبعة ، ونلاحظ أنها لم تكن في هذا العهد قد نضجت إلى صورة تماثل ما رويناها هنا عن الياقنى ، لكنه كان من المعروف أن طائفة الأبدال من خواص الأولياء ، الذين يحفظ الله الكون بوجودهم ، فيسقيهم الفيث ، ويبت لم الزرع ، وينفع عنهم البلاء ، ونحن نجد تفسير ذلك فيما روى أنه قيل لابن مسعود : وكيف بهم يحيى ويميت ؟ قال : لأنهم يسألون الله تعالى لكثائر الأمم فيكثرون ، ويدعون على الجبابرة فيقصمون ، فيستقون فيسقون ، ويسألون فتبث لم الأرض ، ويدعون فينفع بهم أنواع البلاء^(٦) ، لذلك يرون أن الأرض لا تخلو منهم إلا إذا أراد الله هلاك العالم .

ولقد عرفنا فيما قيل السبب في تسميتهم بالأبدال ، ولكن ظهر فيما بعد تفسير غريب ، رواه السيوطى عن الياقنى ، أنه قيل إنما سمي الأبدال أبدالاً ، لأنهم إذا غابوا من مكانهم تبدل في مكانهم صور روحانية تخلفهم ، قال : ولا يلزم من ذلك وجود شخص في مكانين في وقت واحد ، لأن ذلك إثبات بعدد الصور الروحانية لا البشائية ، وهذا إغراب لم يبين له أصلاً .

ولقد روى السيوطى في جامع الصغير أحاديث عن الأبدال منها « الأبدال في هذه الأمة ثلاثون رجلاً ، قلوبهم على قلب إبراهيم خليل الرحمن ، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً » قال : رواه عن أحمد في مسنده عن عبادة الصامت ،

١ - السيوطى : الخبر النبأ ورقة ٧٥ ش .

٢ - التستري : الرسالة ص ١٢ .

٣ - أبوتيم : الحلية ج ١٠ ص ٩٩ - ١٠٠ .

٤ - أبوتيم : الحلية ج ٩ ص ٣٣٨ و ٣٤٩ .

٥ - أبوتيم : الحلية ج ١٠ ص ٣٧ .

٦ - السيوطى : الخبر النبأ ورقة ٧١ ع .

وقال : هو صحيح ، ومنها « الأبدال في أمي ثلاثون ، بهم تقوم الأرض ، وبهم تطرون ، وبهم تنصرون » رواه عن الطبراني في الكبير عن عبادة بن الصامت ، وقال : هو صحيح ، ومنها « الأبدال في أهل الشام ، وبهم ينصرون ، وبهم يرزقون » رواه عن الطبراني في الكبير عن عوف بن مالك ، وقال : هو حسن ، ومنها « الأبدال بالشام ، وهم أربعون رجلاً ، كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً ، يسقى بهم الفيت ، ويقتصر بهم على الأعداء ، ويصرف عن أهل الشام بهم العذاب » رواه عن أحمد في مسنده عن علي ، وقال : هو حسن^(١) .

ونود أن نورد هنا تعليق ابن تيمية على الموضوع برمته ، قال في بعض فتاويه : وأما الأسماء الدائرة على السنة كثير من النساك والعامّة ، مثل الفوت الذي بمكة ، والأوتاد الأربعة ، والأقطاب السبعة ، والأبدال الأربعين ، والنجباء الثلاثمائة ، فهي ليست موجودة في كتاب الله ، ولا هي مأثورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ، لا بإسناد صحيح ، ولا ضعيف محتمل ، إلا لفظ الأبدال ، فقد روى فيهم حديث شاذ منقطع الإسناد عن علي كرم الله وجهه ، مرفوعاً إلى النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال : « إن فيهم - يعني أهل الشام - الأبدال ، أربعين رجلاً ، كلما مات رجل أبدل الله تعالى مكانه رجلاً » ولا توجد أيضاً في كلام السلف^(٢) .

نعم ورد لفظ النجباء وصفاً لعمار بن ياسر وعبد الله بن مسعود في كتاب من عمر بن الخطاب إلى أهل الكوفة ، عند ما عزل عنها سعد بن أبي وقاص ، وولى مكانه عمار بن ياسر على الحرب ، وعبد الله بن مسعود على القضاء^(٣) ، وجاء في هذا الكتاب : إنني قد بثت إليكم بعمار بن ياسر أميراً ، وعبد الله بن مسعود معلماً ووزيراً ، وهما من النجباء من أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم من أهل بدر ، فاقبلوا بهما ، واتبعوا من قولهما ، وقد آثرتمكم بعبد الله بن مسعود على نفسي^(٤) .

١ - رواها في فصل الحلي بالكلف واللام من حرف المعزة .

٢ - نقله أحمد أمين في ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٤٥ ،

٣ - الدينوري : الأخبار الطوال ص ١٢٩ .

٤ - ابن عبد البر : الاستيعاب في معرفة الأصحاب ج ٣ ص ٩٩٢ .

ولكن لا يبدو أن هذا اللفظ يحمل هنا مثل هذه المعاني التي حملها في بعد على يد الصوفية .

وعلى كل ، فقد كانت هذه الناحية معروفة ، ومعترفاً بها لدى صوفية هذا العهد بصورة عامة ، وبدأت عندهم تتميز وتحدد ، وتأخذ شكلها الذي ظهرت به واستقرت عليه فيما بعد .

ولا يظن هنا قبل أن نلقى التعليق الأخير أن نقول : إن وضع الأولياء بهذه الصورة ، وفي هذه الدرجات ، وجعلهم طبقات بعضها فوق بعض ، ربما آثار لدى بعضهم تساؤلاً عما إذا كان من الممكن المقاضلة بين الأولياء والملائكة ، أو بينهم وبين الأنبياء ، أما المقاضلة بين البشر والملائكة ، فقد وقعت بين الأنبياء والملائكة ، وبالتالي بين جنس البشر وجنس الملائكة ، لا بين أفراد البشر وأفراد الملائكة ، اللهم إلا ما كان من قول بعض خلافة الشيعة إن في أصنامهم من هو أفضل من جبرئيل وميكائيل ، أما المقاضلة بين أولياء المؤمنين والأنبياء فلم أصادف في هذا الزمن من يقول بها من الصوفية ، ما عدا ما روى عنه ابن الجوزي من شهادة قوم على ابن أبي الخوارى أنه يفضل الأولياء على الأنبياء ، وأنه هرب لذلك من دمشق إلى مكة ، ولعل هذه المسألة كانت مما يتردد على بعض الأقواء المغرضة ، فوجدت عند البعض الرد الكافي لها ، فنجد عند إبراهيم ابن أدهم ما يشير إلى أن رتبهم ومقامهم أدنى من رتبة الأنبياء ، بل أدنى من رتبة الصليبيين^(١) . وقد سئل أبو يزيد البسطامي هل يزيد أحد على النبي صلى الله عليه وسلم فقال : وهل يدركه أحد ! ! . ثم قال : جميع ما يفهم الخلق وأدركوه من شرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما لم يفهمه ولم يدركه مثل ذلك مثل قرينة زرقاء ملأت من الماء ، فما رشح أدرك الخلق وفهموه من شرفه وفضله ، وما سوى ذلك فلم يفهمه أحد ، ولم يدركه^(٢) .

١ - السلي : طبقات الصوفية ص ٣٣

٢ - السراج : المع ص ١٤٤

وبعد هذه الجولة نستطيع أن نقول إن العناصر الرئيسية التي تعتمد عليها نظرية الولاية كانت متداولة على ألسنة الصوفية منذ بداية عهدها ، مع اختلاف في الوضوح والتحديد ، واختلاف في المنازع والمشارب التي يصدر عنها كل صوفي . وفي الجدل المرافق بيان هذه النواحي التي تداوُلها الصوفية حسب الترتيب الزمني لكل منهم ، وحسب أولوية تناولها عندهم .

فالولاية أمر مشترك بين الصوفية جميعاً ، ومن الطبيعي أن تكون كذلك ، لأنها الغاية التي يرجونها ، ويطلبون التحقق في درجاتها ، والوصول إلى أقصى مراتبها ، لذلك تناولها كل منهم تناولاً إجمالياً ، يهتم فيه بجانب أو جوانب مختلفة منها حسبما يغلب على اتجاهه العام من ناحية ، وحسب ما يحل عليه وقته وحاله من ناحية أخرى ، لكن القصد إلى جمع هذه الجوانب واستيفاء نواحيها ، وتحديد العلاقات التي تربط بين أجزائها ، والإحاطة بها من حيث وحدة الموضوع ، ووضعها في إطار واحد يمكن من النظر إليها نظرة شاملة ، فلم يتهأ لواحد منهم - حسبما اطلعنا عليه - حتى قام بذلك الحكيم الترمذی ، في رسائله وكتبه التي خطفها ، وهذا ما عبر عنه الهجویری في قوله الذي ذكرناه من قبل : فاعلم أن أساس التصوف والمعرفة قائم على الولاية ، وقد أكد هذه الحقيقة كل الشيوخ ، وإن اختلفت عباراتهم في ذلك ، وكان محمد بن علي الحكيم هو أول من طبق هذا الاصطلاح على أصول التصوف .

وسوف نطالع في الفصل التالية نظريته هذه في الولاية .

المسائل المتعلقة بالولاية التي تناولها

المرتبة	الفلسفة النظرية	قيمة العمل	إسقاط التكاليف	العصبة	ارتكاب
	لا فرق بين مؤمن ومؤمن موروثة للإمام			واجبة لحفظ الدين	
١	أبراهيم بن آدم ١٦٠هـ	بالمئة وبالجهد وإسقاط المشيئة	في الدرجة الثانية	عند بعض الغلاة لمن عرف الإمام	نور في القلب يسرفون به الحق والإمام (معتوية)
٢	القاضي بن عمار ١٨٧هـ	مئة وفضل	في الدرجة الثانية	حفظ من الفتنة (معتوية)	حفظ من الفتنة (معتوية)
٣	شقيق البلخي ١٩٤هـ				
٤	معروف الكرخي ٢٠٠هـ	مئة			
٥	أبو سليمان اللاراني ٢١٥هـ	علامة لرضا القلأ وسخطه			نور في القلب يشغل بأمر الاشرة (معتوية)
٦	بشر الحافي ٢٢٧هـ				لا تمتد يده إلى حرام (مادية)
٧	أحمد بن أبي الخوارزمي ٢٣٠هـ	بالجهد			عون يرد إلى الطاعة ظاهرا وباطنا (معتوية)
٨	الحارث بن أسد المحاسبي ٢٤٣هـ				ارتكاب اصبه عند تناول شبهة (مادية)

الصوفية حسب ترتيبهم الزمني

المعصية	الكسب	المعرفة	الكرامة	المقامات	المفاضلة
	عمل الأبطال الكسب من الحلال يرزقون من حيث لا يحسبون لا يأخذ إلا عند المخرج من الإنم	• وروية نور في القلب	برهان الصديق المنوية والتصرف بالاسم الأعظم يرزقون من حيث لا يحسبون	أول من تكلم في الأحوال في غراسان الأبطال المقامات في الجملة والأبطال الأوتاد المقامات في رواية ابن الجوزي	علا الأبطال ورحل الملكوت عند بعض النائية بعد النبيين و الصديقين
الولاية	ركون من الدنيا ، ولا يصبح الاضداد على الغير	علم لدني الكرامة والعلم الغنيمة من الكتب والمنة	إجابة الدعاء وغير القسم صاحب كرامات المنوية . إجابة الدعاء وغير القسم إجابة الدعاء	الحكام والنجايا	على الأنبياء في رواية ابن الجوزي
المعصية مع الولاية		كشف وإلهام في اليقظة والمنام الكشف وعلم الغيب	المنوية		

أرتكاب	العصمة	إستغاثاتكاليد	قيمة العمل	فلسفة النظرية	
	قصر يده عن الحرام (مادية) ستور العصمة (معنوية)			أبو تراب النخشي ٨٢٤٥	٩
			من عين الأعمال ومن عين المنة	فوالنون المصري ٨٢٤٥	١٠
				مري السقطي ٨٢٧٥	١١
	قصر يده عن الحرام (مادية)		بعدم الاختيار	محيي بن معاذ ٨٢٥٨	١٢
يسقط من	الحفظ من الشهوات (معنوية) الحفظ بقوة الولاية (مادية)		في الدرجة الثانية	أبو يزيد البسطامي ٨٢٦١ بالمسنة ، وبالجهد	١٣
				أبو حفص ٨٢٧٠	١٤
يسقط من				حمون القصار ٨٢٧١	١٥
يسقط من				سمل السري ٢٨٢ أو ٢٩٣ بعدم الاختيار	١٦
لا يعارض			في الدرجة الثانية	أبو القاسم الجنيد ٨٢٩٧ بذلك المجهود أدق منها بالجود	١٧

المحبة	الكسب	المعرفة	الكرامة	المقامات	الفاضلة
	بالضمان		صاحب كرامات	مع حشرة درجة أدناها الإجابة وأحلاما التوكل	
	من طلبه فهو لا شيء	من عين المنة لا تنافس مع الظاهر	المتوبة الاسم الأعظم إجابة الدعاء صاحب كرامات	التيهات والأسماء والأوتاد	
	الوزق مأمور بطلب صاحبه	كشف وإلهام لا يتقص ظاهر العلم	لا يركن إليها للإبدان	الأبدان المقامات السبع	
الولاية		كشف وإلهام	في البدايات ولا يركن إليها	الأبدان ، أرتاد الأرض	لا يدرك الإنبياء أحده
	يرك لمن يركه الكسب	الكشف وعلم الديب والفراسة	التأييد في حالة الغيبة ولا يركن إليها		
الولاية	الكفاية بالضمان				
الولاية	الاكتساب سنة والتوكل إيمان ، ويسقط الله مؤنة الرزق لمن تفرغ للعبادة		صاحب كرامات وحق الأرباب	الأبدان	
مع الولاية	يستقي الماء ويلتقط النوى	الكشف والفراسة	في البدايات	البداية	

الفصل الثاني

الولاية عند الحكيم

تعريف الولاية

من الصعب جداً أن يظهر الإنسان - على طول قراءته ومعاناته في البحث - بتعريف محدد للمعنى الولاية المتداول بين الصوفية ، إذ ينذر أن يقتضوا لبيان مثل هذا المعنى ، ولعل هذا الموقف قد اتخذ بناء على شيوع هذا المعنى بين المسلمين ، مما لا يحتاج منه إلى بيان ، نعم كانوا يصرّضون لتفصيل أحوال الأولياء وأوصافهم ، مما هو أَدْخِل في بيان آثار الولاية أو وسائلها ، أما الولاية بمعنى العلاقة الخاصة التي تربط الولي بربه ، ما هي ، وكيف تكون ، فلا نكاد نظفر به ، حتى إذ الحديث عن الأولياء بلفظ الأولياء كان قليلاً ، إذا فُيس بالحديث عنهم بلفظ المتصوفين أو الصوفية ، علماً بأن الحديث عن تفاصيل أحوالهم ينطبق في كثير من الأحيان على الأولياء وعلى الولاية ، لكن القوم لم يكتفوا من ذكر هذه الألفاظ ، إما حياة من الدعوى ، وعدم الرغبة في إفشاء ما يتبرونه سرّاً بينهم وبين خالقهم ، وإما تأديباً للمريدن حتى لا يتلفوا تحت تأثير هذه الألقاب المظنمة لدى العامة إلى الاغترار .

ولعل التعريف القل الذي أورده القشيري في رسالته عن الولاية يسهل علينا الوصول إلى ما تقصد إليه من بيان نظرية الحكم الترملي في الولاية ، وهو وإن كان في عصر لاحق لعصر الحكم إلا أنه يمكن اعتباره تعبيراً صادقاً وصريحاً عن المقصود ، وأساساً سليماً للوصول إلى المطلوب ، يقول القشيري^(١) : « الولي له معنيان ، أحدهما : فعيل بمعنى مفعول ، وهو من يتولى الله سبحانه أمره ، قال الله تعالى : « وَهَبْ يَتَتَوَكَّلِ الصَّالِحِينَ » (الأعراف: ١٩٦) ، فلا يكله إلى نفسه لحظة ، بل يتولى الحق سبحانه رعايته ، والثاني : فعيل مبالغة من الفاعل ، وهو الذي يتولى عبادة الله وطاعته ، فعبادته تجرى على التولى ، من غير أن يتخللها عصبان ، وكذا الوصفين واجب حتى يكون الولي ولياً » .

فالولاية إذن أمر مجموع أمرين ، رعاية إلهية تحيط بالعبد ، فلا تكله إلى

نفسه لحظة ، ويتروّب على هذه الرعاية أن لا يقصر في حق من حقوق الله ، ورعاية من العبد لواجباته ، وأداء الطاعات المطلوبة منه ، ولا يمكن أن يصل إلى مرتبة الولاية إذا أهمل أو قصر في هذه الرعاية ،

وبقليل من التدقيق نجد الناحية الثانية تلزم الأولى ، ولا تلزم الأولى من الثانية ، وعلى ذلك فقد لا يجب الولاية للعبد بمجرد سميها ، أى بمجرد رعاية لأداء واجباته بغير إهمال أو تقصير ، ذلك لأنها متوقفة — بعد القيام بهذه الواجبات — على وجود الرعاية الإلهية ، التي لا يملك أحد من أمرها شيئاً ، لكن الولاية تتحقق بمجرد تولى الله له بالرعاية ، لأنه يلزم منها — ولا بد — أن يوفى العبد لأداء ما طلب منه أداءه ، ولا يملك العبد حينئذ أن يتوقف ، فيجتمع الأمران دون تنازع ، فأداء الطاعات والعبادات لا تبلغ بالإنسان مرتبة الولاية ، ما لم تكن هناك رعاية إلهية تحيط بالعبد ، بل إن أداء الطاعات والعبادات نفسه ليس إلا آثار من آثار التوفيق الإلهي ، وتكون الولاية على هذا المعنى منوطة أولاً وأخيراً بتحقق هذه الرعاية الإلهية ، ويكون أداء الطاعات والعبادات آثاراً من آثار هذه الرعاية أو مراقباً لها ، وبصورة أخرى تكون هذه الرعاية الإلهية هي الموجد الأساسى الذى ينعور عليها أمر الولاية ، فلذا وجدت الطاعة ثم صاحبت هذه الرعاية فقد تحققت الولاية على قدرها ، وإذا وجدت الرعاية فتوجه العبد بسببها إلى الطاعة فقد تحققت الولاية على قدرها ،

ولسوف نجد في خلال بحثنا كيف ينطبق هذا التعريف تماماً على وجهة نظر الحكم الترملى في شأن الولاية ، ونكتفي هنا بإيراد نص واحد يبين مدى التطابق بين الفكرتين ، يقول الحكم (٣) : « ثم قال تعالى : **وَالْأَلَمَ إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ** » (يونس ٦٢) **وَلِىَ اللَّهُ أَمْرُهُمْ** ، وولى نصرهم على نفوسهم ، فتولوا أيام الدنيا نصرة حقوقه ، ثم ولى لتطهير إليه ، وضمهم إلى الخلق بين يديه ، فتولوا دعوة خلقه إليه ، والثناء عليه . »

ويمكن أن نلاحظ بعض معانٍ جانبية لاحقة للمعنى الأمامي ، يشير إليها هذا النص ، مثل : ولاية الإنسان على نفسه ، بحيث تصبح سلفاً له ، فلا تجره إلى اتباع الغوى والشهوات ، وهذه هي ولاية القلب على مملكة البدن^(١) ، ومثل : ولاية المرء على أحكام الله ، فإنه إذا وفى لله بالصدق فى سعيه إليه ، ولاه حق رقيه إلى درجة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ثم ولاه خزانته ، وصبره من أمنائه على حكمه^(٢) ، فمن ولى الله تدبيرهم وأدبهم ، وولاهم ولايته ، فهم أولو الأمر ، وخلفاء الله ، صرخوا إلى الله مضطرين فأجابهم ، وكشف السوء عنهم ، وجعلهم خلفاء الأرض بلا إله إلا الله^(٣) .

الأساس النظرى للولاية :

يرى الحكم أن الأدنى دون سائر المخلوقات هو المخل الوحيد لهذه الولاية ، فقد ميثأه الله ، وأعطاه الإحسان المناسب لها ، ذلك أن جوهر ولاية الله للمخلوق هو فى محبته ، وجعله موضع مشيئته ، وجوهر ولاية المخلوق لله هو فى الخدمة والوقوف بين يديه ، والمبادرة إلى مشيئاته ، والمساوغة فى تنفيذها ، يدل على ذلك قوله تعالى : « إني جاعل فى الأرض خليفته » (البقرة ٣) . والخليفة شأن فى ملك المستخلف^(٤) ، والأدنى هو الخلق الوحيد الذى خلق للملك ، فقد خلق آدم بيديه ، وعلمه الأسماء كلها ، وقد خلقنا لهبه ، وجعلنا موضعاً لنوارد مختلف

١- ومثل هذا كثير جداً فى رسائل الترمذى وانظر مثل ذلك فى ص ٥١ من كتاب الرياضة و ١٩ من كتاب « المسائل المكنونة » .

٢- انظر فى ذلك ص ١٨٨ من كتابه « جواب كتاب من الرى » وص ١٩- ١١٠ من كتاب « المسائل المكنونة » .

٣- الفروق ص ٨٢ ح

٤- وقد أشار أستاذنا الدكتور على سبى التشار إلى أن فى قول الحكم الترمذى بفكرة اختلافه بهذا المعنى فى هذا العصر المبكر ، واعتماد على هذه الآية الكريمة ما يدفع قول القائلين بأنها مستقاة فى الثقافة الإسلامية من مصادر أجنبية أو أنها تعود إلى فيلون الإسكندري ،

مشيئاته ، واقضى منا الخدمة والوقوف بين يديه ، وتنفيذ هذه المشيئات ، أما سائر المخلوقات ، فقد خلقت بقوله « كن » وجعلت صخرة لنا ، ولا مشيئة له فيها ، فالسخرة لازمة لا تزول ، وهي قائمة فيها حتى تعود إلى الأصول التي خلقت منها ، فما خلق من التراب عاد تراباً ، وما خلق من النار عاد إلى النار التي منها خلق ، ويبقى الآدى في أبيته التي خلق لها^(١) .

ومن الواضح أن الخلق يقصد باختلاف المشيئات اختلاف نواحي الأحكام الإلزامية فيما يرد على العبد من أحوال ، كالصحة والمرض ، والغنى والفقر ، واختلاف نواحي التكليف من حل وحرمة ، وأمر ونهى ، وتوارد ذلك كله على أنواع ، [عطفة كثيرة ، لذلك خلقنا خلقاً عجيباً يخالف فيه سائر الخلق ظاهراً وباطناً ، حتى] تكون من أهل التكليف ، وجعل الأشياء صخرة لنا نأخذ منها لنقوم بما خلقنا له من شأن الخدمة وإقامة العبودية ، وحتى نلزمنا في ذلك المحبة^(٢) .

ولما كانت سائر المخلوقات مسخرة مجبرة لا تكليف عليها ، وكان الآدى على خلاف ذلك ، كان من شأنه أن يوضح في حار ابتلاء ، وأن يكون ذا مشيئة يمكن أن تتعلق بأى حظ من حظوظ هذه الدار ، وأن يكون الأمر من الله علينا شاعرة من طريق الكافة والأسباب ، والاجتهاد والبلوى ، والخاصة ، حتى يكون لنا اسم ومعدة وفضيلة على سائر الخلق ، إذ لو لم يكن الأمر على طريق الاجتهاد والتكليف وإقامة العبودية ، لما كان لنا اسم ولا تمت ولا صفة^(٣) .

وهكذا كان من تدبير الله تعالى أن خلق الآدى من تراب هذه الأرض ، أسودها ولحمها ، وخيبتها وطيبها ، وركب فيه قوى مختلفة ، تسيطر على جوارح مصددة ، وجعل النفس من ألحس التراب وأذناه^(٤) ، ووضع فيها شهوات ذات أصول تحف بباب النار ، مليئة بالأفراح والزينات ، فإذا حل الهوى - وهو من

١- المسائل المكتونة ١٠-١١ ، الرياضة ص ٣٤ ، النوادر ٣٨٢-٣٨٣ .

٢- غرض العارفين ١٧٠ ، النوادر ص ٣٨٧ و ٤١٣ .

٣- غرض العارفين ٦٧ ب .

٤- غرض الأمور ١١٢ .

نفس النار - شيئاً من أصل هذه الشهوات إلى النفس ، اهتشت له ، وهاج ما بها منه ، فاشتبهت وأصبح شهوة لها^(١) ، كما أيد المولى بكثير من أخلاق السوء ، حدد الترمذى مائة خلق منها ، تكون له بمثابة الجند والأعوان ، وقد وضع في مقابل ذلك القلب ، وجعله أميراً على الجوارح ، لا يمكن أن تنصرف إلا بإذنه ، ولا تعمل إلا بأمره ، ووضع فيه من نور المعرفة ما يصله بربه ، ذلك أنه خرج من الوحدةانية ، عليه لباس الربوبية ، يدل على الألوهية ، ويشير إلى القرينية^(٢) ، فإذا استعمل عقله عرف ربه ، وفهم عنه ، ووقف على خالقه ، وحفظ ما نال منه ، وقد أيد هذا العقل بكثير من الجند والأعوان ، حدد الترمذى منها مائة خلق من أخلاق البر :

وعند ما تم خلق آدم وقعت عند إبليس عدائته ، ونازع في أفضليته ، وأبى واستكبر أن يكون من الساجدين ، وأظهر مقتدرته وعزمه على إضوائه هو وولده ، وطلب من الله أن ينتظره إلى يوم يبعثون ، مع تسليطه عليهم ، فلمكنه من اتبعه من الغاوين ، واستخلص عبداً مخلصين ، لم يجعل له عليهم سلطاناً .

وقد صور الحكيم الترمذى هذه المصومة بين آدم وإبليس تصويراً حياً أخافاً ، مبيناً من أين ظهرت دعوى إبليس ، وكيف يتمكن من نفوس بني آدم ، وما آلامه ووسائله ، وما أهوانه وجنوده ، كما بين ما أعطى آدم من وسائل الاحتراز وآلات النصرة والطلب ، وتحقيق ما علم الله من قوله للملائكة « إني أصاتمُ من لا تعلمون » (البقرة ٣٠) .

ويحسن أن نلخص هنا من هذه الصورة لغة سريعة نستكمل بها جانباً هاماً من جوانب الموضوع ، فأبليس قبل أن يظهر كفره يوم السجود كان من الكافرين ، وكانت الأرض موطنه ومتخطاه ومغشاه ، وهو في زى الملائكة ، فأصابها شؤم كفره ، وكان أثر وطئه أشد خبيثاً مما في الخطوة ، ثم خلق الله آدم من تراب وجهه

١ - الرياضة ص ٣٨ .

٢ - خود الأمود ص ٢٢ - ٢٣ .

جميع الأرض ، بما في ذلك آثار وطء إبليس وخطواته ، فأصبحت تلك التربة التي هي من آثار وطء نفس آدم^(١) ، وقد رأى إبليس لذلك أن له على آدم حق الأيوه والسيادة ، لأن موطنه الواطئ كبعضه ، ولا يجوز أن يسجد الأب لابنه ، ولا السيد لسيده ، بل لا بد لبعض الأذى والأكل أن يطيع بعض الأهل والأكر واحصى لذلك بعدة آيات ، كقوله تعالى : **«إِنَّا نَحْنُ مُعْصِي التَّوْحَى وَنُكْثِبُ مَا قَدْ سَمُوا وَأَنَّا لَهُمْ وَكُلٌّ شَيْءٍ أَحْصَيْنَاهُ فِي إِسْمٍ مُّبِينٍ»** (يس ١٢) فلم تكن الآثار بعض ما قدموا لما أحصاها لهم^(٢) ، وكقوله تعالى **«وَلَا يَطْشُونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ الْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَبِيلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُمْ بِهِ حَمَلٌ صَالِحٌ»** (التوبة ١٢٠) فلم يكن الموطئ - وهو موضع الوطء - من العمل ، لما جعله هو والعمل سواء في الأجر ، ولما كانت نفس آدم وذريته ، من مواضع وطء إبليس دبر عدو الله أنها قد صارت كعضو منه ، وأنه يستطيع لذلك أن يغوى آدم ، وأن يجعله مطيعاً له ، قائلاً : جسدى لا يعصينى كيفما كان ، وأصبحت له دعوى بذلك قبل آدم .

وقد خبر آدم وإبليس بين الطيب الحلال ، والخبيث الحرام ، فاختار آدم الحلال ، واختار إبليس الحرام ، واصطلمحا على ذلك .

ثم إن إبليس لما أبى واستكبر أن يكون من الساجدين ، لعن فأبلى وصار شيطاناً رجيماً ، قد سلب لباس الرحمة ، وصار عرياناً ، أيساً من رحمة الله ، فطلب من الله أن ينظره إلى يوم يعثون ، وأن يسلطه عليه حتى يخرججه من طاعة الله ، ويدخله في طاعته كما هي دعواه ، فأجابه ، عند ذلك احتل على آدم وزوجه ، حتى أخرجهما من الجنة ، قال الحكيم^(٣) : فلما هبطوا إلى الأرض قال اللعين مغترأ من جرأة الكفر ، وحرقة الحقد : ألم أقل لك إنه يعصيك ويعطيني ،

١- قارن بذلك ص ١٢-١٣ من عوارف المعارف للمهروردي :

٢- روى ابن كثير في تفسيره هذه اللفظة قولين : الأول : أعمالهم التي أروهاهم بعدهم ، خبر أو شر ، الثاني : خطاهم إلى الطاعة أو المعصية بح ٣٥٥ من تفسير ابن كثير .

٣- غور الأمور ص ٨١ ب - ٩٠ أ .

ويعدني ، فن أطاع شيئاً عبده ، ومن عبده صار عبده ، فهو عبدي ، ولي فيه في أصل الخلقة دعوى ، إذ خلقت من التراب ، والتراب من الأرض ، والتراب أثر قدي ، وموطئ وعشائ ، وكان بها مسكني ، فخلقتني من ملكي وملكتي وموضع قدي ، وقدم الواطئ حقه في الحكم ، وبه عصاك ، إذ كان أصابه شؤمي وجرائي ، وبه ظفرت عليه ، قال : فما تشاء ؟ قال : سلطني عليه ، قال : اذهب فقد سلطتك عليه ، فاطلب منه دعواك ، قال : إذ سلطاني عليه فبعتك لأغويته وولده أجمعين ، قال الله : إن لي منه حياءاً عاصين ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبعك من العاوين ، فقال لإيليس العيين : إلا عبادك منهم المخلصين ، فاستثنى العيين على استثناء الرب جبل وعز :

ويجزي الحكيم فيصود كيف طلب لإيليس من الله عز وجل ، بما سلطه ، أن يزيده قوة ، وأن يمكنه من آدم وولده ، فأعطى كثرة الولد ، وأصبح يجري من ابن آدم مجرى الدم ، ويحلب عليهم بخله ورجله ، ويشاركهم في الأموال والأولاد ، ويعدم أن لا جنة ولا نار ، وأيده بمائة خلق من أخلاق السوء يقودها الهوى ، وكيف أن آدم استغاث حين ذلك فأياه الله بالملائكة ، ورفع عنه المؤامدة بالخطأ والسيان ، ويسقط له التوبة ما لم يفرغ ، ووعده بإزالة كربه وإرسال رسله ، ثم جعل قلبه ملكاً على سائر جوارحه ، وأيده بمائة من أخلاق البر ، جعلها جنوده وأخوانه ، وجعل العقل قائده ، والمعرفة سلطانه :

وقد حرم الله القلب على إيليس ، وجعله بيد الرحمن ، لكن آثاره تفصل إليه من جبريه في العروق ، فن أراد الله به خيراً قطع العروق من باطن قلبه ، فصار سليماً لا يصله شؤم لإيليس ولا ظلمته ، يقص علينا الترمذي أن إيليس سأل ربه خصلة فقال : ما هي يا إيليس ؟ قال : السبيل على قلبه ، قال : ذاك حرم عليك أن تلخطه أو تسلط عليه ، ولكن لك سهيل ويجري إلى النفس في العروق إلى حد القلب ، وأصل العروق في النفس ، ورأسها في القلب ، فإذا دخلت العروق وجريت فيها هزئت من ضيق الهوى ، وامتزج عرقك بماء الرحمة في يجري واحد ، وجري إلى القلب مع شؤمك وتخطك ، وتنتك وظلمتك ، ووصل إلى القلب

سلطانك فغلبت صاحبه ، ومن أردت به خيراً ، أو اخترته وجعلته وائياً أو صديقاً أو نيباً ، قلعت العروق من باطن القلب ونزعته منه ، فصار القلب سليماً ، فإذا دخلت العروق وسجرت فيها لم ينله شؤمك . . . فرضى العين بذلك .

وهكذا نجد أن النفس والقلب قد وضعوا مثل كفتين في ميزان ، فإذا كانت الشهوة قد وضعت في النفس ، وجعل الهوى قائلاً بخندها وأعوها ، فإن نور المعرفة قد وضع في القلب ، وجعل العقل قائلاً بخنده وأعوته ، وإذا كان إبليس يزين للنفس شهواتها ، ويدعوها إلى طريق الغواية ، فإن الله قد أرسل رسله ، وأنزل كتبه ، ليستبشر القلب بما فيه من نور المعرفة ، فيدرك الحق ، ويتبع الرشاد ، وأصبح الآدمي مطغواً من الله بمقتضى ربوبيته وألوهيته ، ثم هو مطلوب من إبليس بمقتضى دعوته في نفسه ، وقد وضع الله في قلبه بيعة من نور معرفته ، تنهيه إليه ، وتدل عليه ، فإذا دعاه إليه كان لدعوته شاهد من المعرفة التي من الله عليه بنورها في أصل خلقته ، فالتقى الأصل بالفرع ، وحرف بذلك ربه وغالقه ، ثم تظل في نفسه الشهوة لزينة هذه الحياة الدنيا ، فإذا حركه إبليس بالهوى مال إليه ، وأقبل عليه ، فعلى القلب أن يتخطى الحقيقتين ، أو ياتلف أكثر أن ينزع عنه الحجابين ، فإذا عرف ربه وآمن زال أول حجاب ، ويبقى بعد ذلك حجاب النفس ، وينبغي أن يرقعه بمجاهدتها ليصل إلى ولايته .

والجميع في نيل نور المعرفة سواء ، لكنهم يختلفون فيما بعد ذلك ، حينما تأتبعهم الدعوة ، وتلقى إليهم المعرفة فيقبلونها ، ذلك لأن الله يقبل قبول المؤمنين لما ولا يقبل قبول من سواهم ، لذلك يجد الموحسون النبات بقوله لإمام ، ولا يجد الآخرون هذا النبات ، فتستويهم الشياطين بأهوائهم إلى ما توسوس به من الشرك والكفر ، ويصطبون بذلك من حزب الشيطان ، وإنما كان قبول الموحدين دون غيرهم لهذه المعرفة مقبولا عند الله ، لأنه أعطاهم معرفته عيشة بمحبته ، فقبلوها مع الحب له ، ففتتوا ، وذهبت عنهم شهوة الشرك من نور محبته ، وكان قبول الآخرين خالياً من هذه الحبة فلم يجدوا النبات حتى استفزهم الشيطان بخيله ورجله»^(١).

ففعلت شهوات النفس فيهم ، وغلبت حتى دفعهم إلى الشرك ، وعبادة من يعابنونهم من دون الله .

وذلك الذي يحدثنا عنه الترمذى من المعرفة المحشوة بالحجب هي الإيمان عند بعض المتكلمين ، فالمعرفة مع الحب تعميق لمنى القبول مع الإذعان ، وهنا هو الأساس الذي ينبغي عليه بعد ذلك كل ما يتعلق بالولاية .

وغنى عن القول أن مجرد الدخول في الإيمان دخول في الولاية بأبسط وأدنى معنى من معانيها ، وهو معناها العام ، الذي هو ولاية التوحيد ، ويخرج بها العبد من العداوة^(١) ، أما معناها الذي يتحدث عنه الحكيم وغيره من الصوفية ، وهي التي يخرج بها من الخيانة حتى يكون أميناً من أمناه الله ، فإنه يبدأ من بعد ذلك ، وربما من بعد ذلك بكثير ، لأن القلب عند ما أبصر ومع ، وزال عنه حجاب الكفر والشرك ، وحجب الله إليه الإيمان ، وزينه فيه ، فألقى يديه سلباً لربه ، واحترف بعبوديته له وحده ، وأبى الشيطان منه أن يشرك ، جاءت للنفس بظلمها وظلمتها وما فيها من الخوى والشهوة ، فوقفت بين يديه قطالبة بمشيتها ، وتحول بينه وبين التفرغ لمشيئة ربه .

قال الحكيم^(٢) : « فن صفة العبد أنه لا يتناول إلا ما أعطى ، وإذا أعطى شيئاً قنع به ، ولا يعمل إلا ما يستعمل ولا يطلب من الأحوال إلا ما هي له ، وإذا هي له حال رضى به ، فأذنه مصغية إلى مولاه ، وعينه شائعة إليه ، ونفسه معلقة بمحابه ، وقلبه معلق بلفظه ، فهذه عبودية العبد ، فلما حرم العبد على هذا جماعته النفس بما ركب فيها من الشهوات ، فوسوست له بخلاف هذا ، ونازعته . ودعته إلى اقتضائهم نهامه ، وجاء العدو ، فوسوس بترزين ذلك له ، واتقوه عليه في بصيرته ، وتحدثه بالأمانى الكاذبة ، والخلد الغائبة ، لتصدده عن عبودة الله إلى عبودة النفس وإتيان هواها ، ولينصرف عن محاب الله إلى محابها ، وهكذا يصبح العبد بين مشيئتين ، مشيئة ربه ومشية نفسه ، وبين فرحين وجبن ،

١ - غرس العارفين ١٥٢ .

٢ - في خلق هذا الأدنى ص ١٩٤ ب .

حب الشهوات والفرح بها ، وحب الله والفرح به ، وبين عبودتين ، عبودته لله ، وعبودته لنفسه وهواه ، فإذا وجد العبد حلالة حب الله تلاشت بجانبها حلالة حب الشهوات^(١) ، وأهمل بذلك مشيئة نفسه في جنب مشيئته ، وكلما كسر العبد مشيئة من مشيئاته ازداد من حب الله^(٢) ، حتى يذهب ما بنفسه ، ويخلص بعبودته خالصة ، ويقلبه تقياً صافياً لله فتم ولايته ، وتصبح مشيئته بعبادته لله ، ولا تصبح لديه مشيئة إلا مشيئة الله ، وإذا مال إلى النفس ، ففقد مشيئتها افتقد حلالة حب الله ، بجانب ما يحلله من حلالة حب الشهوات ، واتبع هواه ، ونقض عقد عبودته ، وأبعد - على قدر ذلك - عن عهد ولايته ، يقول الحكم^(٣) : « إن قلب العبد موقوف بين يدي الوله إلى عمل العظمة ، وبين الوله إلى الهوى ، إلى عمل باب النار ، في العظمة أفراف وزينة ، وباب النار أفراف وزينة ، فذلك الأفراف بالقلب ، وهله الأفراف التي يباب النار في النفس [والذي يورد هله الأفراف على النفس] هو الهوى ، وهو ريح من نفس النار ، والذي يورد هله الأفراف على القلب هو نور المعرفة ، ونور العقل ، حتى يشغما يبصر قلبك إلى نور العظمة » :

ويغنى أن نقرر هنا - من باب التنبيه - أن فكرة الحكم بمسدة كل البعد عن ثنوية الجوس التي تضع إلهين اثنين ، إلهاً للخير وإلهاً للشر ، كما أنها بعيدة تماماً عن فكرة الأفلاطونية الحديثة عن الصلور ومراتبه ، وظهور الشر بزيادة بعد مرتبة الصلور عن مصلوها الأول ، وذلك واضح جلي في كل ما ذكرناه ؛ كما هو واضح جلي في كل ما كتبه الحكم أنه من الله وحده وينتدبره الحكمة أسخلاف آدم ، وجعله أهلاً لخمسته ، وتنفيذ مشيئته ، فليست هناك ثنائية بالنسبة إلى الخالق ، وليس هناك صلور بالنسبة إلى المخلوق ، ولكي لا يكون هناك أي لفرقة ليس أو الاشتباه نورد قول الحكم^(٤) : « فوجدنا أجسادنا موضوعة بين حبين وفرحين ، فرح بالله وحب له ، وفرح بالنفس وحب لها ، ومعدن هذا

١- المسائل المكتونة ص ٢٥٥ .

٢- الرياضة ص ٥٦ - ٥٧ ، والزيادة بين القوسين من وضعي لاتساق المعنى .

٣- المسائل المكتونة ص ١١ ب .

الفرح بالله ، والحب له ، في القلب ، ومعدن الفرح بالنفس وشهادتها ، والحب لها ، في الجوف ، وكلاهما حبه والفرح به ، إلا أن هذا الفرح بالله والحب له أصله من الله في دار السلام ، والفرح الآخر والحب أصله من الله بباب النار ، لينتظر أيهما يستعمل العبد ويميل إليه ؛ إلى الحب لله والفرح به ، فيعمل لدار السلام بطاعته في أمره ونهيه ، وقطع حلاله ، أو يميل إلى الفرح الذي بباب النار من الأفرار والزينة ، فيعمل لنفسه ، حتى يطلب ذلك على قلبه ، فيقتدى الحلوى ، ويضع الفرائض ، ويعمل بالموى ، ويقول بعد ذكر قوله تعالى « كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ قَرِيبُونَ » (المؤمنون ٥٣ ، الروم ٣٢) يقول (١) : « فهم فرحون بأديانهم ، وإنما يفرحون بالله عز وجل ، لكن غير مقبول منهم ، وهم يحسبون أنهم مهتدون . بذلك الفرح ، لأنهم تناولوه من إبليس ، لا من هداية الله عز وجل لمحرقه » ؛

ومثل هذه التصويص صريحة قاطعة أن كلا الحيين والفرحين متجهان إلى الله وأن أصابهما من الله ، إلا أن أحدهما على نحو ما أمر وطلب ، فهو مقبول يؤدى إلى مرضاته وجاته ، والثاني على نحو ما حظر ونهى ، فهو مرفوض ، يؤدى بصاحبه إلى مضطه ونيرانه ، وقد وضع الله كلا الأمرين ، ووضع العبد بينهما ليحقق عبوديته ، إما لنفسه وهواه ، فيخزي ، وإما لله ، فينال محبه وولايته ، ويحقق بذلك خلافته ، ذلك لأن العبد عبد في أى من الحالين ، عبودية ناشئة من طريق الخلق والمالك ، لكن ينبغي للعبد أن يصبر نفسه له عبداً ، حتى يكون له عبداً كما أمره (٢) ، فيترك مشيئة نفسه ، ويسلمها لأربه عبودية له ، وإقراراً بهذه العبودية ؛

وقد در الله ذلك كله ، فامتحن عباده بفرائضه وحلوه ، وأمره ونهيه ، وأمدم بمخلف القوى ، وميدلم في أسباب المشيئة ابتلاء لهم واستفراجاً لأسرار ضمائرهم ، حتى إذا رفع بعضهم فوق بعض درجات ، ظهرت أسرار حكمته في جريان أحكامه ، ولم ير خلقه ذلك منه إلا حسناً جليلاً (٣) :

١ - الرياضة من ٧٥ - ٧٦ .

٢ - أقاويل أهل الأطباق السبعة من ٤٧ ب في غرس العارفين .

٣ - أدب النفس من ١٤١ ، وغرس العارفين تحت عنوان أقاويل أهل الأطباق السبعة من ٤٧ ب .

طرق الولاية

بعد أن يدخل الإنسان في ولاية التوحيد العامة ، ويتخلص من شهوة الشرك بمقتضى ما من الله به عليه من المعرفة المحشوة بأنوار المحبة ، تظل نفسه ، بما بقي فيها من شهوات مختلفة ، قائمة بينه وبين ربه ، ذلك لأن الله خلق الآدمي مضطرباً بتركيبه إلى ما تخرج له الأرض ، ويضر له ما في السموات وما في الأرض جميعاً منه ، ووضع فيه نفساً محشوة بالشهوات والسيئات ، وسلط عليه الهوى ، وجعل للشيطان سبيلاً إلى نفسه ، يزين لها حب الشهوات وتناع هذه الحياة الدنيا .

وهو مطالب بالصدق في إقراره بالعبودية ، بأن يسلم نفسه لربه ، وأن يجعل من نفسه عبداً لربه ، كما خلقه عبداً ، فيطابق فعله وقوله وسلوكه مع حقيقته وحقيقة فطرته ، فيرفض مشيئة النفس وإرادتها ، ويحررها لذاتها وشهواتها ، ويحول بينها وبين أن تنصرف بأى لون من ألوان التصرف ، حتى يخرج من عبوديتها تقياً طاهراً إلى عبودية ربه كما أراد منه .

فمن الناس من أسفته العناية الإلهية ، وخربت له المنة من محض الجود ، فجلبته جلباً ، وحالت بينه وبين نفسه ، فلم يجد نفسه على قلبه سبيلاً ، وإنما أحرق من رق النفس ، وأصبح عبداً خالص العبادة لربه ، رقى به في مدارج القربة حتى يصل به بين يديه حسبما خرجت له المنة من المشيئة ، ومن الناس من تركوا لكي يذلوا جهلهم في طريق الصدق ، وهؤلاء يقف بعضهم في بعض مراحل الطريق ، والبعض الآخر يواصل سيره وسلوكه ، حتى إذا استفرغ مجهوده ، وبلغ غاية الصدق في محاربة الشهوات الكامنة في نفسه بحيث لم يعد له بهد موضع للصدق ، أحرته رحمة الله فقتل إلى مراتب القربة ، وخربت له المنة الإلهية من الرحمة ، فلذا وفي بحقوق هذه المرتبة التي ارتقى إليها - منته من الله عليه - أصبح حقيقاً من رقى نفسه ، وصحت عبودته لربه ، وفتح له الطريق إلى الدرجة العظمى لدى مالك الملك بين يديه .

فتجد هنا طريقين إلى الله ، طريق أصحاب الصدق في بذل الجهد ، أو أصحاب الجهد في تحقيق الصدق ، وطريق أهل المنة .

على أنه من المحقق أنه لن يصل أحد من أصحاب الطريقين إلا عن طريق المنة الإلهية ، غير أن أحدهما أدركته منة الله بادئ ذي بدء ، فاختصرت له الطريق ، وأراحته من بذل الجهود الذي يضطر الآخر إلى بذله ، حتى إذا أفلس الآخر ، وأصبح مضطراً ، لم يعد يجد لنفسه في الصديق موضعاً يتخطى إليه ، من الله عليه برحمته ، فحرره من رق نفسه ، ونقله إلى مرتبة الأحرار ، ليستأنف السير في طريق جديد ، هو طريق أهل المنة الإلهية الخالصة ، ومع ذلك فإنه لا يبلغ مبلغهم ، ولا يصل إلى منهم ، بل إنه يظل من أهل الصديق ، ولو نال مراتب أهل المنة .

وطريق أهل الصديق يشعب بأهله حسب فطرة كل منهم ، وحسب ما يبذله من نفسه في هذا الطريق ، فمن الناس من لم يسخ بنفسه إلا فراراً من العقاب ، فضحى بشهواته ولذائده في سبيل الأمن والسلامة ، ومنهم من لم يسخ بنفسه إلا بعوض ، فضحى بشهواته اللبثية الزائلة ، في سبيل شهواته الرفيعة الباقية ، فكل منهما باق مع نفسه ، قد اكتفى بالتخلص من العقاب ، أو التمتع بدار الثواب ، وقد قبل الله منهما هذا القدر ، لقبولهما كلمة التوحيد ، وعلماً منه بأنه يصعب عليهم الإجابة إلا بعد أن ترتضى نفوسهم ، حتى يخف عليها مفارقة الشهوات ، ومزاولة المعرى ، ورفض المنى ، ثم هم بعد ذلك عرضة للوقوع في تخليط الأعمال ، حيث إنهم متروكون لجهدهم ، وما يبدلون من الصديق فيه ، وهؤلاء هم أولياء التوحيد ، الذين لم يصلوا بعد إلى مستوى الولاية الخاصة .

وهناك طائفة أخرى نظروا إلى الثواب والعقاب ، فلم يلهمهم النظر إليهما عن النظر إلى المولى ، فسخا الواحد منهم بكل ذلك ، أداء لحق الله ، وسار إليه فرداً ، وأخلص العمل له ، وتطهر من التخليط ، دون رغبة في ثواب ، أو رهبة من عقاب ، وإنما أداء لحق الله ، فهو على حق الله ويؤتيه كما ينبغي أن يؤتى ، على قدر استطاعته وجهده ، لأنه لم يتخلص بعد من نفسه ، ولم تتمحص عبوديته لربه ، فهو لذلك على حق الله ، وما زال يرق في أداء حق الله ، وورق في هذه الولاية ، ولا تزال نفسه معه ، تسلى وتأخذ ، حسب أمر الله ونهى ، لكنها تتضائل وتتضائل فتوقظها وسلطانها ، إلى أن يصل إلى درجة رحمه الله فيها ، ويتولى نقله

من هذه المرتبة - ولاية حق الله من الصادقين - إلى مرتبة أخرى ، هي ولاية الله للصليين ، وبدأ بذلك طريقاً أخرى هي طريق أهل المنة ، الذين يتولاهم الله بعنه ، ويسير بهم في طريقهم إليه ، دون جهد أو عناء :

وطريق أهل المنة يقسم من أجل ذلك شعبين : شعبة لمن تناه المنة بأحد في بلد ، فصاحبه جليلاً ، وهؤلاء هم المحبون أو المحبوبون ، وتخرج لهم المنة من المشيئة ، وشعبة أخرى لمن بلغ غاية الصلق من أولياء حق الله ، فشملتهم رحمته ، وخرجهم لم منته ، فنالوا بحاصلهم في منازل قربته ، وهؤلاء هم المتبينون الذين كانوا أولياء حق الله فأصبحوا أولياء الله ، وكانوا من الصادقين فأصبحوا من الصليين ، وتخرج لهم منته من الرحمة ، ويصلق ذلك قوله تعالى : « اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْنِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْنِ مَنْ يُنِيبُ » (الشورى ١٣) فالأول وهو المحبون من أهل مشيئته ومنته ، والثاني وهو المتبين من أهل هدايته :

موتيتها جملة ، إذا أنت بأصلها قد بلغت منه أخصان أخرى ، فلم تجد بداً من استئصال هذه الشجرة من جلورها حتى تستريح .

فولى حتى الله ، بعد أن تاب وعزم على الوفاء بتوبته ، قام بحراسة جوارحه السبع ، فهو يودى الفراغ ، ويحفظ الحدود ، ويقتصر على المباحات ، فإذا بلغ المخطور أعرض ونأى ، حتى استقام واستقامت له جوارحه ، ثم نظر إلى باطنه ، فوجد نفسه محشوة بشهوات هذه الجوارح ، فلم يأمن إن دخل من حراسة جوارحه ساحة أن تستبد به ، وترى به في أودية المهالك ، من أجل ذلك ، وقع في حرج شديد ، بحيث ضيقت عليه الخلة مسالكه ، وأصبح منكشاً عن الخلق ، يهرب من كل أمر ، عجزاً منه ، وخوفاً على جوارحه من هذه النفس الشهوانية أن تخدعه ، فيزل ويتجاوز إلى ما لا ينبغي ، فهو قام في عتاه المباحة ، لا يبدأ ولا يستريح ، حتى إذا طال به الأمر ، وقارن بين ما يحبه في نفسه وبين ما يصف أهل اليقين من أمور قلوبهم فلم يجد لديه شيئاً منها ، جعل يفكر متى يستطيع أن يستريح من هذه الحراسة ، ليفكر في من الله وصنائه ، ويظهر قلبه من هذه الأدناس ، ليس هنالك بد إلا أن يقطع الشجرة من جلورها ، فيعزم على أن يرفض كل شهوة في نفسه لهذه الجوارح السبع ، لأنها شهوة واحدة ، تباح له في صورة ، وتحظر عليه في صورة ، فإذا رفضها جميعاً ، مخطورها ومباحها ، استراح من حراسة نفسه ، لأنه رفض شهوة المباح كما رفض شهوة المخطور ، يقول الحكيم (١) : وقصد ليظهر الباطن ، بعد ما استقام له تطهير الظاهر ، فعزم على رفض كل شهوة في نفسه لهذه الجوارح السبع ، بما أطلق أو حظر عليه ، وقال : إنما هي شهوة واحدة ، تطلق لي في مكان ، وتحظر على في مكان ، فلا خلاص منها حتى أميتها من نفسي ، وحسب أن رفضها إمامتها ، فلم الله صديق الرفض من عبده وماذا يريد .

وإذا كانت الولاية ودرجاتها مرتبطة بسعي القلوب إلى الله ، فإن هنا أول

١- تحف الأولياء ١١٨-١١٩

٢- للمرجع السابق ١١٩-١٢٠

سعى القلوب ، وهنا تظهر أول خطوة من خطوات الولاية ، فإرادة الإنسان من وراء جهاده لنفسه ، ورفضه لشهواتها ، هي التي تحدد قيمة عمله وجهده ، إن كان يتولى بذلك ربه ، أو يتولى بذلك نفسه ، فمن صدق الله في عزمه على رفض شهواته حتى يظهر قلبه ، ويلقى ربه غداً بصسنة وعلهارته ، فينجو من حقايقه ، وينال ما أعد له من ثواب ، فهو عامل من عمال الله ، يعمل الطاعة ، ورغبة الثواب قائمة بين يدي قلبه ، عليه يعمل ، وإليه يسعى ، وينتهي عن المعصية ورجبة العقاب منتصبه أمام فؤاده ، من أجله ينتهي ، ومنه يفر ، مثل هذا العامل لم يفارق نفسه وهواه ، لذلك خُف في الطاعة إن وافقت شهوته ، فإن خالفها تقلت عليه ، وأداها متكلفاً ، وكذلك في النهي إن وافق شهوته خف عليه الانتهاء ، وإلا ثقل عليه ، لذلك يترك على جهده ، وما يقتضيه من ثواب الصديق يوم لقاءه .

ومن صدق الله في عزمه على رفض شهواته ، عبودية لله وأداء لحق الله ، دون نظر إلى حظوظ نفسه في هذا الرفض ، فتح له الطريق إليه ، وأشرقت أنوار السعاده في صدره ، ووجد العون على تحقيق عزمه ، وكان صدقه هذا أول خطوة في طريق الولاية لحق الله تعالى .

ويمكن لنا أن نقول : إن حقيقة وصف الولاية لا تطلق على السالكين لهذا الطريق إلا ابتداء من هذه الخطوة^(١) ، أما قيل أن يصل إلى هذه الخطوة فلا يطلق عليه وصف الولاية إلا بنوع من التجوز ، لأن ذلك الذي حافظ على إقامة الفرائض ، وحفظ الحدود ، ومنع نفسه شهوات ما حرم عليه ، راغب مطيع لا يأمن الظار ، قد شغل في دنياه بدينيه ، وهذه هي المرتبة الأولى للموحدين ، ولا شأن لنا بها في طريق الولاية الخاص ، وأما ذلك الذي أدى للفرائض ، وحفظ الحدود ، ومنع نفسه من الشهوات ، مباحها وعظورها ، هرباً من العقاب ، وطلباً للثواب ، فهو الذي يمكن أن يطلق عليه لفظ الولاية تجوزاً .

لكن شتان بين إرادته من وراء طاعته ، وبين من يقوم بهذه الطاعة ، ويعزم

١ - انظر هذا التقسيم واضحاً في مسألة كيفية خلق الإنسان ص ١٧٨ أ

عليها ، دون نظر إليها . فالأول يضحي - في الحقيقة - بشهوته الدنيا في مقابل شهوة أسمى وأرفع ، ويتجه إلى الله بأعماله الظاهرة الجارية على أركانه وجوارحه دون قلبه ، فهو يكثر منها وقلبه خال من الاتجاه الصادق إليه ، ثم هو مع ذلك يعتمد على هذا العمل ، وينظر إليه ، ويقتضى عليه الثواب والأجر ، ويكتفى بحظه من الجنان ، دون أن يحد في قلبه الهمة إلى أبعد من ذلك ، حيث يحظه من الله ومن رضوانه ، فقد صدق الله ظاهراً ، ولم يكتمل له صدق الباطن ، ويمكن أن يطلق عليه - مجوزاً - ولى حق الله ، من حيث أدائه فرائض الله ورعايته جلوه ، ولذلك يترك على جهده حتى إذا ورد على الله ، ورد على ملك غفور كريم ، يغفر اللثوم ، ويتجاوز عن التقصير ، ويقبل الحسنات ويعفو عن السيئات ، وحتى بما وعد من المزيد تفضلاً ، يقول الحكيم (١) : « فكل عامل قصد بعمله إلى أن يكتسب لنفسه ثواباً مما أعد الله له في الجنة ، أو يعد لنفسه جنة مما أوعده الله من عقابه ، فقد اتخذ لنفسه دون الله عدة ومتملقاً ، فوكل إلى ما أعد لنفسه وتعلق به ، ووقع الحساب ، وتحصيل السرائر » .

أما الثاني فقد ضحي بشهوته الدنيا والعليا ، في هذه الحياة وفي الدار الآخرة ، دون أن ينتظر في ذلك إلا إلى تحقيق عبودته لربه ، فلم يعتمد على عمله ولا طاعته ، وسعى إلى الله بقلبه ، يسير به إلى الله ، ويجهد في قطع مسافة المنازل في طريقه ، غير ناظر إلا إليه ، ولا معتمد إلا عليه ، ولم يلهم حظه من الجنان ، ولا من دار السلام ، عن حظه من ربه ، قد أخذ به جماله وجلاله ، وهيبته عظمت ، وسلطان كبريائه ، حتى توخى محابه ، وتلذذ بعبوديته ، فصديق الله ظاهراً وباطناً ، لذلك فتبع له الباب ، وتولاه الله بأنوار العطاء ، حتى امتلأ قلبه ، وذلت نفسه ، وخضعت جوارحه - ولهذا يمكن أن يسمى ولى حق الله ، فقد تولى عبادة الله وطاعته ، وبجاهد نفسه دون نظر إلى حظوظ نفسه ، لكن أداء لحق الله عليه ، وتولى الله تعالى أمره ، ففتح له الطريق إليه ، وتحقق بذلك الركبان اللذان وضعهما التقدير في تمرير الولى . والحكيم عند حديثه عنهم لا يكاد يخالف ذلك ، حيث

١ - مكر النفس : مسألة في تحصيل المعرفة ٤٣ ب ٧ .

يقول في رسالته عن بيان المرتدين : (٣) « فهنا بيان عمال الله ، عملوا له على طلب الثواب ، والحرب من العقاب ، فلم تصف أعمالهم من الهوى ، لأن الحرب والطلب مخرجهما من الشهوة ، ثم إن الله تبارك اسمه اصطفى من خلقه ما شاء ، فله من كل جنس صفوة . . . والأولياء صفوته من الزاهدين ، والزهاد صفوته من العاملين [والعاملون صفوته من] الراغبين ، والراغبون صفوته من الآدميين . . . » ثم يقول بعد ذلك : « فالأول راغب مشغول بدينه ، والزاهد مشغول بآخرته ، والصادق مشغول بملكه ، والمعارف مشغول بربه فرداً » (٣) ،

١ - ص ١٨٦ أ - ب و ٨٨ أ من مخطوطة ولى الدين ، وص ٤٧ ب و ٤٩ ب من مخطوطة أسعد أفندي .

٢ - ويفنى أن نلاحظ هنا ملاحظة ضرورية عند مراجعتنا لنصوص الحكيم ، حيث نجد أن الحديث يستمر به ، فيوزع الأوصاف حسباً توجيه المناسبة والمقام والمقارنة وما تؤدي إليه المعاني التي يلور عليها الوصف في كل حديث بخصوصه ، فهناك عامل هام يتحكم في هذه التاجية ، هو أن مراتب السلوك متداخلة ، لا توجد بينها فواصل محددة ، فمن الممكن إذن أن تتعارض هذه الفئات المتميزة بأوصاف خاصة من أوصاف الولاية أو صفات فئات أخرى أرقى أو أدنى منها ، باعتبار أن الأعلى قد حاز ما ينحصر فيه الأدنى وجازاه ، وأن الأدنى قد شارب ما يتعرض فيه الأعلى .

كما يلاحظ أيضاً أن تتعارض هذه الأوصاف إنما يقع على حالة متقاربة ، إذ لا يمكن أن يوصف المبتدئ بوصف المنتهى ، ولأن يوصف المنتهى بوصف المبتدئ .

فلذا نحن لم نضع هذه الملاحظة الضرورية نصب أعيننا أثناء قراءة الرسائل العديدة للحكيم ، فقد نلاحظ اختلافاً يجعلنا نرى فيه شيئاً من التعارض أو قدراً من التناقض . ولا يمكن افتراض هذه الملاحظة إلا بعد طول القراءة في رسالته ، ومقارنة النصوص بعضها مع البعض الآخر ، واستخراج ما يبدو فيه التعارض أو التناقض صراحة ، ليسلم لنا بعد ذلك ما ليس فيه مثل هذا التعارض أو التناقض السريع .

عندئذ نخلص لنا الحقيقة التي يريد أن يضفيها في نظريته ، والأوصاف التي تطلق مطابقة ، والأوصاف التي تطلق مجازاً ، ويمكن بعد ذلك أن ننزل عليها النصوص الأخرى التي استخرجناها ، وأن نوضح في وضعها المنسق الصحيح ، ونبرز لنا حينئذ هذه الملاحظة التي أبديناها كملاحظة ضرورية ، تمنح الباحث من اللمس أو الخلط أو الوقوع =

فإن خطا الخطوة الأولى بالإعراض عن نفسه ، ومجاهدته في ذلك اجتفاء وجه الله ، وفتح له الطريق ، وأصبح ولياً لحق الله ، فإنه سوف يصل إلى منازل القربة ، ومنها إلى ملك الملك بين يديه ، بشرط واحد ، أن يسير في طريقه ، وأن يصلق في سيره ، ألا يلتفت إلى نفسه مرة واحدة ، فإن مثل هذه الالتفاتة قد تعوقه ، وقد تعقد به ، وقد تخرجه من الطريق جملة ، وكما قلنا من قبل إن الأساس النظري في فكرة الولاية يكمن في كيفية معاملة النفس والنظر إليها ، من حيث إن الله قد وضعها بينه وبين الآدمي^(١) ، فهي حجاب العبد الذي يحجب عن ربه ، فمن تخلص منها كلية وبلغها لله في جميع مشيئاته وأقداره وأقضية فقد بلغ جميع ما يملك ، ونال بذلك جميع الرأفة التي صبرها الله حظاً له في جميع أحواله ، وعلى قدر ما يتقص من بلده يتقص من نواله^(٢) ، ولكن بلغها والتخلص منها ليس أمراً سهلاً ، بل هو أمر في غاية من الشدة والصعوبة ، لخفاء حيلها ، ودقة خدعها .

ويصف لنا الحكيم المراتبي التي يتعرض لها هذا الولي من أولياء حق الله ، والعقبات التي تصادفه ، وكيف يتوقاها بصدق سعيه ، حتى يخرج في نهاية الأمر عن رق النفس ، ويصبح ولياً من أولياء الله ، مهتياً لمجالسه ونجواه ، وكيف زل من زل ، وخلخل من خلخل ، بلحظه إلى نفسه ، ونظره إليها .

= في متاهة من الغموض والإبهام ، عند قراءة النصوص المختلفة ، ذات الأوصاف المختلفة لأحوال متحدة .

من ذلك على سبيل المثال وصفه الراغبين في نصه السابق بالوحيدين أو المخلطين في نصوص أخرى ، ووصفه العالمين في نصه السابق بالمطيعين أو الصادقين في نصوص أخرى ، ووصفه الزاهدين في نصه السابق بالصادقين أو العاملين أو أولياء حق الله في نصوص أخرى وهكذا . واعتاداً على ذلك قلت إنه لا تطلق حقيقة وصف الولاية على السالك لهذه الطريقة إلا بعد أن يخطو الخطوة الأولى ، بالعزم على تسليم نفسه ومشيتها كلها - المباح منها والمخطور - لله ، دون نظر إلى ثواب أو عقاب ، إلا وجه الله الكريم ومرضااته .

١ - المسائل المكتوبة ص ٣٩ ب ،

٢ - المصدر السابق ،

فمن أول خطوة تشرق أنوار السواء في صلوه ، ويجد روح الطريق ، فيأنس به ، ويخف عليه ، وتبدأ سلسلة أشبه ما تكون بالفعل وردود الفعل التلقائية ، إذ كلما تواردت عليه أنوار السواء كلما ازداد قوة ، فأمن في رفض شهواته ، وكلما ازداد في هجرانها كلما زيد له في الأنوار ، حتى مهر في الطريق ويجعل يسد جميع اللزاع ، فلا ينطق إلا ما لا بد منه ، ولا يسمع إلا ما لا بد منه ، ولا ينظر إلا إلى ما لا بد منه ، ولا يمشي إلا إلى ما لا بد منه ، وهكذا في بقية الجوارح ، حتى يصل به الأمر إلى التزام العزلة ، حسماً لهذه الأبواب . يقول الحكميم (١) : « والخطر العظيم هنا (والسالكون) بين معصوم ومغلول ، وذلك أن من زلت قدمه في هذا الطريق ، لمن هنا زلت ، ومن هنا خطل فاحلر هذا الباب » ذلك الخطر العظيم الذي يشير إليه هو ما يجده النفس من روح السواء ، وما يفيض عليها من الحكميم والفوائد ، تغمر صاحبها بما أوتى ، وتزين له ترك العزلة ، ومخالطة الناس ، والحديث بما فتح الله به عليه من شأن هذا الطريق ، زاعمة له أنه قد أوتى من القوة ما يمكنه من مباشرة هذه الأمور ، فإذا انخدع لها ، وغالط الناس على ذلك ، فأكرموه قبل إكرامهم ، وأعطوه قبل نوالهم ، ففسد جمعت النفس عليه بين أمرين : الأول : توقف القلب عن السعي ، لانشغاله بما أصاب من فوائد ، واشغاله بما يلقاه من تكريم وتبجيل ، والثاني : أن القلب لا الأركان - هو الذي كان يحصل حبه السعي وجهده ، ويخفف الأمر عليه روح الطريق وسعته ، فأصبح القلب معطلا عن السعي ، وأصبحت النفس وهي لا تسمع بالعودة إلى أعمال الأركان ، لأن فيها مشقة وضيقاً كانت قد استراحت منها ، فأصبح وقد عطل الأركان عن العبادة ، وعطل القلب عن السير إلى الله ، فلا قلب مشغول بحق الله ، ولا عبادة الله ، وحاصل ما يجده من جهده الذي يلهه ما يجده من طموح الأعباء إليه ، وتغليب الناس له ، وبرم به .

ويعلق الحكميم على ذلك بقوله (٢) : « فاحلر هذا الباب ! غلبي رأيت وعانيت

١- ختم الأولياء ص ١٢١ ،

٢- ختم الأولياء ص ١٢٣ ،

كل من أفسد طريقه وأدبر ناكصاً على عقبيه ، فإن ههنا سقط وزلت قدمه ، فلم يزالوا في ذل وصغار ، قد تفهم قلوب الصادقين ، ومقيم جمهور العلماء فصاروا ضحكة الشيطان ، وبرم القلوب ، وتسلوا على القواد ، يسبحون في البلدان ، يندعون الضعفاء والجهاال والنساء عن دنياهم ، ويأكلون بما يبلون من الزهد والسمت الحسن وكلام الرجال .

فإذا كان من الموقنين أنهم نفس ، وأدرك خدعها ، وعرف خيانتها ، وأعرض عن شهوتها ، وقضى على منيتها ، فأبده الله تعالى وثبت ركنه ، حتى عزم على رفض كل شهوة من شهوات نفسه ظاهرة أو باطنة .

لكن شهوة النفس لا تفارقها ، وحيلها لا تنقطع ، وخداعها يستمر تحت مختلف أنواع الثياب ، وإذا لم تستطع أن تحقق رغبةا من طريق المباحات ، فلا مانع عندها أن تحققها عن طريق الطاعات ، فإن في الطاعات لذة تعوضها عن كثير من الملل ، وحيلها في الإغراء بها دقيقة ، يصعب كشفها إلا على أصحاب الخبرة في مسالك هذا الطريق الشاق ، فالطاعة وسيلة من وسائل التوكل إلى الله ، ويبنى لمن رغب في هذه القربة أن لا يقعد بطلاً معطلاً ، بل يجب أن ينغمس في أعمال البر ، حتى يزداد بذلك تقرباً إلى الله تعالى .

وقد اغتر بهذه الحيلة البادية الأحكام طائفة فزلت أقدامهم ، ولم يدركوا ما تنطوي عليه هذه الحيلة من الفتنة ، ذلك أن التوكل إلى الله تعالى ليس بظاهر الأعمال التي تظهر على الأركان والجوارح قدر ما هو يسمى القلوب وتصفيها من أدران النفس وشهواتها ، ومن ظن أنه يستطيع بهذه عمله أن يصل إلى الله فقد عظم عمله ، واقتن به ، وأصبح معتمداً عليه ، فنظرت النفس إلى أعمال الطاعة نظرة الإحجاب ، فوجدت لنفسها ، وحقت شهوتها ، وشمرت شعور الكبر والته ، فاسترسلت في أعمال الطاعة تصنعاً ومراعاة ، وعينها ناظرة إلى قبول الناس لها ، ورضاهم بملعبها ، وأذاها مصغية إلى ثنائهم ومدائحهم ، حتى إنها لتخشى سقوط منزلتها عندهم ، فتصنع لهم ، وتكلف ما يحفظ لها قدرها لديهم ، وهي في نفس الوقت قد أقنعت صاحبها أنه قد أصبح في مأمن من شوائب الآخرة بما قدم من أعمال الأركان ، فركز إلى ذلك ، وطابت نفسه واطمأنت .

ولكن هذه طاعة تجد النفس شهوتها ، وتلذذ بها ، وتقضي منهاها ، وتحقق مشيقتها ، فكيف يمكن أن تكون خالصة يتقرب بها إلى الله ؟ أو تكون وسيلة يعتمد عليها في الوصول إليه ؟ وهي لم تتمحض له ؟ . كيف يمكن أن تكون طاعة صادرة عن نفس مشحونة بأدناس الشهوات ، وأنواع الرهونات ، قريبة من القربات ؟ يقول الحكيم في شأن هؤلاء (١) : « فن ههنا زلت أقدام طائفة منهم ، فقالوا في أنفسهم : أنقذ فراغاً هكذا ، نطبل أعمالنا في القنود مطلين ! ! بل نتغمس في أعمال البر ، فكلما زدنا منه ازددنا قربة إلى الله تعالى ، فيقال لهم : هذا [هو] الداء اللعين فيكم ، وأنتم به جاهلون ، متى وجدت نفسك لثة الطاعات وسلاوتها ، فأجبها ، صرت مفتوناً بها ، فتأمل هذا المكان ، فإن فيه مسرماً من مسارح النفس ، ومصيدة من مصائد الشيطان ، وأعوذ بالله من يصير مفتوناً بالطاعة . . . » ، ثم يقول بعد ذلك : « متى تتخلص من لحظات نفسك إلى جهلك وأعمال برك ، حتى لا تكون معتمداً عليه ؟ والمحمد على عمله متى يفلح ؟ وهذا الرسول صلى الله عليه وسلم يقول : « لأنه ليس أحد منكم ينجيه عمله ، قالوا : ولا أنت يا رسول الله ؟ قال : ولا أنا ، إلا أن يتغمدني الله برحمته » ، فالعبادة والاجتهاد فيها من ذات النفس وبإل على صاحبها ، لأن ذات النفس هي الهوى (٢).

ويبنى أن لا يتبادر إلى الذهن أن الحكيم يقصد بهذه الطاعات ما يشغل القروض والواجبات ، إذ ليس من أدائها مناص ، وليس أداؤها تأيماً لرغبة النفس أو شهوتها ، حتى يصح قبوله أو رفضه ، ولكنه تكليف إلى مفروض لا يمكن التخلل منه بوجه من الوجوه ، وفي أدائها قيام بواجب العبودية نحو حق الألوهية وقال له قائل : فماذا يصنع إن لم يعمل نفسه في الطاعات ؟ قال : يؤدي القرائن ، ويحفظ الحدود ، [أ] فليس في هذا الشغل ، إن قام به ، ما يعجزه عن سائر الأشياء ؟ وأي عبادة أشرف من هذا ؟ وهل أكرم الله العباد إلا بهذا ؟ (٣) ،

١ - المرجع السابق ص ١٢٤ ،

٢ - نوادر الأصول ص ٤٠٥ ،

٣ - ختم الأولياء ص ١٢٦ ،

فلذا كان العبد قد أوتي من الكياسة هذا القدر ، وعرف أن نفسه هي الحجاب الذى يحول بينه وبين ربه ، وأن كل لذة تجدها نفسه في طاعة من الطاعات أو عمل من الأعمال إنما هي فتنة عليه ، تحول بينه وبين الوصول إلى ربه ، فجعل يتجول بين مختلف الطاعات ، ويتأوب بين مختلف الأعمال ، حتى يقهر نفسه ، ويجردها من مشيتها ، بحيث لا تستقر على طاعة أو عمل تلتذ به ، فقد وفق وسدد ، وثبت وأيد .

لكنه لا يزال في عناء المجاهدة ، ويقتله الحراسة ، لأن النفس لم تياس بعد من أن تنال بعض ما تشتهي ، بعد أن حرّمها شهوة المعاصي ، ثم حرّمها شهوة المباحات ، ثم حرّمها شهوة الطاعات ، ذلك أن هذا العبد الموفق قد فتّح له الطريق فسار إلى الله ، فلذا تواردت عليه أنوار العطاء ، فلما هي من الله للقلب ، لكن النفس تتور ، لتأخذ لصبيها من حلاوة العطاء ، ولا يستطيع منها أو ردها عن ذلك ، وإنما يستطيع أن يمنعها من الاغترار بهذا العطاء ، والامترسال في أعمال الطاعات ، بناء على ما أوتيت من حلاوة العطاء الإلهي ، وإلا أفسدت ما أوتيت ، لأنها لم تتخلص بعد من شهواتها ، ولم تتجرد من مشيتها ، فالخيانة باقية معها ، وهي غير مأمونة على عطاء ، وهذه مزلة أخرى ، تزل عندها طائفة من السالكين الباطلين بهذا الطريق ، لأن تركها صاحبها وما استقرت به انقطع صلته عندها ، ووقف على حلها ، وإن تقي لها ، وحرس قلبه منها ، ظل على طريقه سائراً حتى تلوّكه رحمة الله .

وقد يخال الناظر في مسالك الطريق وعقباته هذه كما صورها الحكيم أن السالك لا يمانى أكثر من حراسة نفسه من نيل مشيتها ، أو تحقيق رغباتها ، سواء كانت هذه الرغبات والمشتيات حراماً أو مباحاً أو طاعة ، أو حتى عطاء إلهياً ، وأن المسألة لا تزيد عن موقف سلمي يقفه السالك من نفسه دون أن يكون هنالك أى جهد حقيق إيجابي للسير في الطريق ، فالطاعات النافلة ممنوعة ، والجوارح والأركان مقيدة خامدة ، والعطاء الإلهي يستقبل يسكون وهلوس ، فهل هذا هو الموقف حقيقة ؟ أم أنه يتطوى على جهد جبار يخفف وراء كل هذه الظواهر الباطنة ؟

إن النظرة الفاحصة لا بد ترى وراء كل هذه المواقف السلبية جهداً إيجابياً حقيقياً ، ذلك لأن السالك لم يقف هذا الموقف إلا لتحقيق المصدق الذى أحله به نفسه فى سلوك هذا الطريق ، وهو بذل نفسه ومشيتها لله ، دون أن يترك لها نصيباً فى أى عمل من الأعمال ، حتى تصبح مسلماً خالصة لربها ، وإلا كان سلوكه حبساً ، ورد عليه عمله ، وشاب سعيه ، وكيف يكون صادقاً فى سعيه من يعمل العمل لله ففسرته نفسه أو تشاركه فيه فتمنع صدقه ؟ إن البقاء دون عمل احتفاظاً بحال المصدق خير من تقديم عمل مشوب .

لا بد من تصفية هذه النفس ، وتجيردها من كافة أطماعها وأمنياتها أولاً ، والتخلص كلية من الاعتماد بها ، أو النظر إليها ، أو إلى شيء من مشيئتها فلا يكون به إلا عجاب ربه ومشيتاته ، حينئذ يكون صادقاً أتم المصدق فى جهده وأعماله ، أما أن ينظر إلى سدى عينيه إلى ربه وبالأحرى إلى نفسه ، فليس بصادق فى اتجاهاه ولا فى سلوكه ، ولا يظن بمثل هذا أن يصل إلى منتهاه .

فصحيح الاتجاه ، وتحقيق المصدق ، وتثبيت العزم ، وحفظ القلب ، وبذل النفس ، عمل إيجابى كبير ، لكنه يظهر فى صورة التروك أو الأعمال السلبية ، هذا الجهد وهذا العمل - فى حد ذاته - كاف لكى يشغله تماماً ، ويستغرق جهده ونشاطه ، ولا يترك له فراغاً يقضيه فيها تزيينه النفس من أعمال الطاعة ، فإذا قام بأعمال الطاعة انقص من هذا الجهد ، وكان سبباً فى تعطيله ، إن لم يكن فى إبطائه ، وهذا ما يشير إليه الحكيم فى نصه السابق : « [أ] فليس فى هذا الشغل إن قام به ما يسجزه من سائر الأشياء ؟ » .

ثم إذا أضفنا إلى ذلك أن النفس لا تفلو عن ضلوع من الأعلاق ، تبين لنا أن هذا العمل السلبى هو فى نفس الوقت عمل إيجابى ، من حيث إن تحلية النفس من خلق دقاء هو - فى نفس الوقت - تحلية لما يطلق رفيع « واليقين حقيقى المولى ، فكلما نقص من هذا ازداد من ذلك ، فهما يتصانقان أبداً » (١) .

وهذا هو مقتضى هذه المرحلة من السلوك ، إذ لا يسئل أن يبدأ طريقه إلى الله ، فيترك نفسه على ما بها من شهوات ورغبات ، قد تجاوز به الحد في خلة من الغفلات ، ثم يطمح أن يصل مع ذلك إلى الله .

إن هذا النشاط الروحي نشاط تام متكامل ، يستغرق جهد العبد وطاقته ، ويحيط بكافة نواحيه الوجدانية والفكرية والعملية ، يقول الحكميم^(١) : « فإبناهل بهذا الطريق لما أصابت النفس حلاوة العطاء استقرت بصاحبها ، فذهته إلى عمل الأركان ، وهي خائفة ، لما فيها من الشهوات ، فإن تركها صاحبها وما استقرت به أفسدت نصيبها من العطاء له بشهواتها ، فهذا الحارس لهذا الطريق بغاية الشغل ، فكيف يصل إلى عمل الأركان ؟ أليس عمل الأركان على ما وصفناه بطلاة ؟ . . . فما زال ذلك دأب هذا الصادق في سيره إلى الله تعالى ، بمنع نفسه للذة الحلال ، ولذة الطاعات ، ولذة العطاء ، ومع ذلك يجاهد نفسه في تصفية الأخلاق الدينية ، مثل الشح ، والرغبة ، والممة ، والجفوة ، والحق ، وأشياء ذلك ، فإن الشح والرغبة والحق والجفوة من قلة النفس ، وهو دأب في السير ، فأى عبادة تفوق هذا ؟ » .

ولكن ما هي نتيجة هذا الجهد العنيف ؟ هل في استطاعة العبد أن يقضى على شهوات نفسه ومشيتها قضاء كاملاً ؟ هل يستطيع أن ينزع عنها نوازعها وأهوامها ؟ ويتركها قاعاً صفيصفاً لا رغبة لها ولا هوى ؟ كيف وقد ركب الله فيها كل ذلك ؟؟ .

قد يظن العبد أنه يستطيع الوصول إلى ذلك ، وهو من أجله يجاهد ، ويذل أقصى ما يستطيع ، لكنه بعد أن يجهد ويعمل ، ويستفرغ مجهوده من الصديق ، بحيث لا يبقى الحق قبله اقتضاء ، ولا يبقى أمامه موضع للصديق يتخطى إليه ، يجد أن نفسه لم تزل « كما كانت ، فيها تلك الهئات موجودة » فهي تفرح بأحوالها عند الخلق ، وتطلب المنازل العليا عند الله ، وتهو في أعماقها إلى لقاء الإخوان ، والتلصص بروح الحياة ، عندئذ يدرك أنه لا طاقة له بذلك .

ولا يمكن أن يظن في هذه النظرة أنها نظرة تشاؤمية ، من حيث إنه يقرر « أن السائر في الطريق سينتهي به المطاف في آخر الأمر إلى درجة العجز والخيرة والاضطرار ، وسيقف آلتد صفر اليدين ، خالي الوفاض ، بادی الأفقاص ، يرتد طرفه نحو السماء خاسئاً وهو حسير » (١) كيف ولو كان كذلك لأصبح سلوك هذا الطريق حبساً ، وأصبح لزائماً تركه بادئ ذي بدء ، والاتجاه إلى طريق آخر ، قد تكون فيه بارقة أمل ، بأن يلتجئ إلى الله مباشرة ليعصمه ويقيه من دعوات النفس وحماقاتها ، دون أن يطلب إلينا بذل الجهد في رياضتها وتاديبها وتبليغها .

لكنها نظرة تصف لنا مرحلة من المراحل لا بد منها لمن يسلك طريق الله ، حتى يقف موقف الاضطرار ، ويعترف بالعبودية المطلقة احتراماً صادقاً نابعاً من ظاهره وباطنه ، بعد أن خبر - عن طريق التجربة للشاقة المرهقة - أنه لا يملك من أمر نفسه شيئاً ، وأن صاحب التصرف فيها وق توجيهها هو الذي ركبها ، وركب فيها هذه الشهوات والمشغلات ، فهو وحده الذي يستطيع أن يعصمه ويقيه من نزواتها وأهوائها ،

فليس هنا تشاؤم بقدر ما نجد من تفاؤل ، ومقدار التشاؤم الذي يمكن أن يكون هنا هو اتهام النفس ، وعدم اتقانها ، أو الركون إليها ، ولذلك وجب الهروب منها ، والتحرز من آفاتنا ، وحراسة القلب من دسائسها ووساوسها بكل وسيلة ممكنة ، وأول ما يلجأ الإنسان إليه ما آتاه الله من قوة وطاقه ، فإذا استفرغ هذه القوة والطاقه ، وأدرك أنها لم تقن عنه شيئاً ، ولم يحقق ما كان يصبو إليه ، وليس من نفسه نظرياً وعلمياً ، فكرياً ووجدانياً ، ظاهراً وباطناً ، وبعد نفسه مضطراً إلى وسيلة أخرى غير نفسه وذاته ، تلك هي قدرة الله ورحمته ، وذلك كرحلة تالية جعلها الله مترتبة على المرحلة الأولى حسب قوله سبحانه وتعالى : « وَالَّذِينَ جَاءَهُدُوا فِينَا لِنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا » (أكثر سورة الذكروت) (٢) .

١ - الدكتور حسان يحيى : مقالة نجم الأولياء ص ١٠٧ ،

٢ - انظر تفسير ابن كثير ج ٣ ص ٤٢٢ ، فقد روى مثل هذا المعنى :

الله ليصبح من أولياء الله ، وإن كان قد انتقل إلى علمهم ، ونال مرئيتهم ، فلما قد يطلق عليه وصفهم بشيء من التجاوز أو التماسح ، لكنه ما دامت نفسه معه بقية ، وما دام لم يحتج تماماً من رقتها ، فإنه لا يزال عبد نفسه ، فلا يزال في مرتبة المجاهدة والصلوق فيها ، وهي مرتبة أولياء حق الله ، لذلك يشترط عليه عند انتقاله إلى المرتبة البليدة أن يلزمها إلى أن تحرق أنوار القربة ما بقي في نفسه من هبات ومساوئ ، حتى يصير من صفوه ، ويصلح لقربه .

ومعنى لزوم المرتبة أن لا يتصرف من تلقاء نفسه ، لأن نفسه غير مؤمنة بعد ، بل ينبغي أن لا يشتغل بشيء إلا بما أذن له فيه من الأعمال ، فإنه إن أذن له في عمل وكل الحراس به فلم تستطع النفس أن تأخذ نصيبها من هذا العمل ، لمكان هذه الحراسة ، وإن لم يؤذن له ، فعليه أن يفي بشرطه ، ويلزم المرتبة ، ولا يفعل شيئاً .

لكن النفس تظل على ما هي عليه ، ولا تئس من ليل مبتغها ، حتى بعد أن انتقل إلى مرتبة الأحرار الكرام ، فتزين له أنه قد قوى واستغنى بما نال من نور القربة ، وتستدرجه ليغفل نفسه بأعمال البر ، بللا من أن يقعد مطلقاً ، ونظر المسكين إلى نفسه فلم يجد فيها شيئاً يتحرك في الظاهر ، فظن أنها قد سلمت واستسلمت وأنها ألقت يديها طوعاً ، ولم يعلم أن للمكان مشحونة بالعجائب ، فاغتر ومضى لما أوعزت به من أعمال البر دون إذن ، ففسى بهوى نفسه مجرداً عن الحراسة . فكان عمله لله يزعم نفسه ، لكنه ممتزج بالهوى والشهوة ، وإن دقت ونظمت ، فلم تدعه يستطيع العودة إلى المرتبة مرة أخرى ، يقول الحكميم^(١) : « وإن صدر عنها [عن المرتبة] بغير إذن صدر على غرور نفسه ، تلذذاً بشهوة نفسه في ذلك العمل ، وقلة صبره على لزوم المرتبة ، فانصرف بلا حرس ، فلدت النفس إليه غلبها فأعاجبه ، فرجع غفوشاً محموشاً ، ألا ترى إلى قول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « لا تسل الإمارة ، فإني إن أعطيتها من مسألة وكلت إليها ، وإن أعطيتها من غير مسألة أحتت عليها » وهذا يحقق قولنا هيمته .

فهذا شأن ولي حق الله ، وهو بعد أن يفضل إلى مرتبة الصديقين قد يقال له :
 ولي الله ، لأن الله قد ولي أمره ، ونقله إلى محل القرية (١) ، حيث يعد وسيباً ليكون
 ولياً من أولياء الله ، بعد أن كان ولياً من أولياء حق الله .

ولعله من المناسب هنا بعد أن أوضحنا طريق الصديق ، وهو طريق أولياء
 حق الله ، وقبل أن نتأخر هذا الطريق ، ونقتل معهم لنصبحهم في رحلتهم الأخرى
 في طريق أولياء الله ، من المناسب أن نذكر نبذة عما يقصد إليه الحكيم بلفظ «حق
 الله» بالنسبة لهذه الطائفة من الأولياء ، ليجزم بهذه الإضافة عن الطائفة الأخرى
 من الأولياء .

يستعمل الحكيم الترمذى لفظ «الحق» استعمالاً خاصاً يلفت النظر ، وقد
 لاحظ الدكتور عثان يحيى ذلك في تعليقاته على كتاب ختم الأولياء (٢) ، فأشار إلى أن الحكيم
 الترمذى يستعمل في سياق بحثه في هذا الكتاب كلمة حق مضافة إلى الله : حق
 الله ، وغير مضافة ، فحق الله هو شرعه ، وهو وصاياه وأوامره ، أما كلمة
 حق وحدها ، فهو يستعملها بمعنى غريب غير مألوف : الحق هو وسيط بين الله
 والإنسان ، ليراقب هذا الأخير ، أو بتعبير أدق . ليقضيه الوفاء بقيام التوحيد ،
 وهو بهذا المعنى يقابل الرحمة التي تدافع عن الإنسان أمام الله .

ونود أن نبين أن لفظ الحق يدل على صفة من صفات الحق تبارك وتعالى
 دلالة ذات وجوه متعددة ، فهي لفظة جامعة من جوامع الكلم ، وقد استفاد
 الترمذى من ذلك في تأسيس مذهبه وتدعيمه ، فاستعمل وجوه دلالتها المختلفة
 لبيان أحوال مختلفة ذات اعتبارات مختلفة ، لا يوسى باختلاف استعماله لها ،
 مع أنها - حسب رأيه في مثل هذه الألفاظ - تعود جميع معانيها إلى أصل واحد ،
 وتشعب مع مختلف الأحوال ، لاختلفت الاعتبارات .

فالحق كصفة من صفات الله تبارك وتعالى أصل يمكن أن يحدد عليه في

١- نفس المصدر :

٢- نفس المصدر ص ١١٧ تعليق رقم ١٣ .

كل وجه من وجوه استعمال هذه اللفظة ، فشرح الله حق ، من حيث إنه مستند إلى الحق ، وكل ما نسب إلى الحق حق ، وهو حق الله ، من حيث إن الحق يطالب العباد ويؤاخذهم به ، ويفتضهم الوفاء به .

لكن استعمال الترمذى لهذا اللفظ في موضوعنا هذا يختلف عن ذلك المعنى ، فيأخذ اتساعاً وعمقاً أبعد من ذلك بكثير ، وقد وفق عبد الحسن الحسيني في كتابه « المعرفة عند الحكم الترمذى » عند ما عالج معنى الحق فذكر له معاني ثلاثة ، يحدد الأول منها نظرنا إلى موضوعه ، ويحدد الثاني منها نظرنا إلى منهجه ، ويحدد الثالث منها نظرنا إلى غايته . أما موضوعه فهو أعمال الجوارح ، أو فعل الظاهر - حل حد تعبير الترمذى : « وإنما وكل الحق بفعل الظاهر » (١) ، فهو يقتضى الحق القيام بذلك ، ويبدو فعل الظاهر ، كما يراه الحسيني ، في أنواع العبادات « موقف الإنسان من الله » ، وأنواع المعاملات « موقف الإنسان من المجتمع » ، وفي السلوك الشخصي « موقف الإنسان من المثل الأعلى » ، وأما منهجه فهو الاتباع والاقتداء ، لأن الأصل في الحق هو التوقيف والاجتهاد ، فهو مجموعة للشرائع والأوامر الإلهية التي يرسمها الله لعباده ، ليبين بها حقهم عليهم ، وحققهم بضمهم على بعض ، وحق كل منهم نحو نفسه ، فالاتباع إذن معنى من معاني الحق .

ومجموع هذين المعنيين هو ما أشار إليه عثمان يحيى بقوله : حق الله هو شرعه وهو وصاياه وأوامره .

لكن عبد الحسن الحسيني يتجاوز ذلك إلى معنى ثالث يزيد الحق عمقاً واتساعاً من حيث نظرنا إلى الغاية التي يتجه إليها ، وإلى القيمة التي تكمن وراء هذه الغاية ، فيرى أن الغاية التي يهدف إليها الإنسان هي موافقة الحق ، هذا الحق الذي يكن في عاقبة الأمور ونتائجها ، والذي لا يتضح بصورة قاطعة إلا في العاقبة الكبرى عند ما تنتشر الأعمال للحساب يوم القيامة ، فالعاقبة التي يتحررها الإنسان في عمله أو في سلوكه هي التي توفر في سلوكه عناصر الحق بمقدار ما يصيب منها ، وإذا انحطأها فإنه لا يبقى في سلوكه إلا الباطل .

« والتوفيق إلى العاقبة شرط أساسي في تحديد الحق وفي تحديد معناه ، فالعمل الموافق للعاقبة الطيبة هو الحق ، وغيره هو الباطل ، ومعنى ذلك أن هناك وراء الأعمال أو السلوك غاية تهدف إليها الأعمال ، وتكتسب منها قيمتها ، هي هدف تنجيه نحوه ، وهي في ذات الوقت قيمة تكتسب منها صفة الحق وقوته »

« والوصول إلى رضا الله فيها أمر به من أدهاء واجباته نحوه ، أو نحو المجتمع ، أو نحو السمو بالنفس هو الوصول إلى الحق ، والإيمان بهذا الرضا ، أو بهذه الغاية التي تسمى إليها ، أو بهذا الهدف البعيد الغامض هو جزء من الحق الذي يسمى الإنسان لإحراكه ، وموافقة أعمال الإنسان لما يطلب منه يوم القيامة في عاقبة أمره هو جزء ثالث من معاني الحق أيضاً .

« فالحق بهذا المعنى قيمة معيارية لوزن أعمال الإنسان ، وهو غاية يهدف إليها الإنسان بأعماله ليندرك ما بها من عناصر هذه القيمة^(١) .

ولست أقصد إلى أنخذ هذا النص الطويل بحلله وتفصيله ، فذلك ألق بمناصبته في كتابه ، إنما أقصد إلى ملاحظة هذه اللمحة التي استطاع الحسيني أن يشير إليها ، فعلى الرغم من أن الحق يحكم في ميدان أعمال الجوارح ، أو فعل الظاهر ، فإن هذه الأعمال والأفعال لا تصدر عن العبد بطريقة آلية مجرد أنه قد صدرت بها أوامر إلهية ، فأوامر الشرع ليست أوامر تكوين ، وإنما هي أوامر تكليف ، ولا تصدر كذلك بطريقة تلقائية أو انكاسية مجرد الاتباع والتقليد ، فطالب الشرع ليست عفوية ، وإنما هي ذات قيم ومثل ، فلا يمكن أن ينظر إلى أعمال الجوارح على أنها مجرد صور وأشكال شكلية أو ظاهرية ، خالية من كل قيمة ، مجردة من كل غاية ، رتبة من كل دافع ، فقل هذا القرض لا صلة له بأعمال الإنسان الإجرائية ، ولا صلة له كذلك بالشرع ، ومن ثم لا صلة له بالحق في موضوعنا هنا ، وعلى ذلك فالتنظر إلى هذه الأفعال الواقعة في مجال الحق ، من حيث ذاتها ، ومن حيث صورتها لا يمكن فصله عن النظر إليها أيضاً من حيث غايتها وقيمتها ، حتى تستكمل العناصر المطلوبة لتحقيق معنى الحق .

ويعد ، فما هي هذه الغاية التي تكمن وراء أعمال الجوارح ؟ وما هي القيمة التي تجعل لها وزناً في معيار الحق ؟ هذه القيمة هي العبادة ، فالحق تعالى يقتضى عبودته ، والعبادة إذن هي حق باعتبارها مقتضى الحق تعالى ، وعلى العبد أن يقبلها ، وأن يقي بما تقتضيه منه ، فإن الله تعالى يقبل العبد بين أحكامه المختلفة من عز وذل ، وصحة وسقم ، وغنى وفقر ، وما شاكل هذه الأحوال التي تتناول العبد ، وهو يقتضيه عليها الرضا بالأحوال كلها ، والشكر عليها ، والتسليم له في مشيئته كلها ، قياماً بواجب العبودية فيها ، كما وضع له أوامر ونواه ، وحد له حدوداً ألزمه الوفاء بها ، امتثالاً لأمره ، واجتناباً لنهيهِ ، ورعايةً لحُدوده ، قياماً بواجب العبودية فيها ، والعبد موقوف بين يدي الحق تعالى ليقتضيه هذه العبودة ، فمن قبلها ووفى بها لم يكن للحق قبله اقتضاء ، وبقي في الحساب هؤلاء الذين قبلوها ، فلم يقفوا بمقتضى قبولها ، أو وفوا ببعض وضيعوا بعضاً ، فיעذبون بما ضيعوا ، وهم عرضة أن تتركهم رحمة الله ، لقبولهم العبودية ، فيتركهم الحق لما ، أما هؤلاء الذين لم يقبلوها ، ورفضوا عبودتهم لربهم فهم متركون للحق وحده ، لا تتركهم الرحمة ، فيكونون خرداً للنار ، يقول الحكيم ^(١) : « فالحق يقتضى عبودته فمن لم يقبلها فهو خرد النار » ، قال تعالى : « ولأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين » (هود : ١١٩) ، ومن قبلها فوفى بها فلا حساب ولا عذاب ، ويدخل الجنة يسلام ، ومن قبلها فوفى ببعض وضيع بعضاً ، اقتضى الحق تعالى ذلك ، والنار منتقمة ، تأخذ من جسده وتدع ، كما وفى ببعض وترك بعضاً ، فإذا جاءت المشيئة بجماعت الرحمة ، فأخذته من الحق تعالى ، فأخذته من العذاب ، فإن الحق تعالى يقتضى الغضب والنار ، ونجى الرحمة لمن سبقت له رحمته غضبه ، فأخذته من الحق ، قال تعالى : سبقت رحمتي غضبي ، وهذا لعامة الموحدين :

فالعبادة قيمة رابطة وراء كل عمل من أعمال الظاهر ، بها يقاس بها يوزن ، ولها حد أدنى لعامة الموحدين ، هذا الحد الأدنى هو الذي يقتضيه الحق تعالى من

١ - نوادر الأصول ص ٢٠٤-٢٠٥ ، وانظر أيضاً للمسائل المكونة ٣١ ب :

الموحدين ، ويجزيهم عليه الجنة ، ثم من بعد ذلك درجات ترتفع بها هذه القيمة :
وتنقل بها الموازين ، وتنال بها الدرجات في الجنة ٥

فالعبودية كما تكون على الظاهر تكون على الباطن ، وكما تكون على الجوارح
تكون على القلوب ، فعلى الجوارح ، وهو فعل الظاهر بمقتضى العبادة ، هو
مقتضى الحق الذى يحاسب عليه ، وسمى القلوب هو حق الله تعالى على العبيد ،
وعدى الصديق فيه لمجد درجة العبد في وفائه بحق الله تعالى ، وهو في صلق صحبه
ذلك يكون قائماً بولاية حق الله ، فقد تجاوز مرتبة عامة الموحدين ، الذين يحاسبون
بمقتضى الحق المطلق ، وهو أدنى حد يقبل من الخلق ، إلى مرتبة الذين يحاسبون
أنفسهم بمقتضى حق الله عليهم ، وهو أكبر من الحد الأدنى من مقتضى الحق المطلق
بدرجات ودرجات ،

وحق الله تعالى هو تمحيض العبادة له وحده ، بحيث لا يكون لغير الله فيها
نصيب ، ولقد يئس الشيطان من الموحدين أن يحلوا لله شريكاً في ألوهيته وربوبيته ،
فزين لهم الدنيا ، وأهرام بالشهوات ، وأثار عليهم نفوسهم وأهواءهم ، واستقر
وراء الأسباب تتسلق بها أبصارهم ، وتشبث بها نفوسهم ، فاشتغلوا بذلك كله
عن ربهم ، ولما عن حق الله ، وأضاعوا أوقاتهم وأعمارهم في غير عبودتهم لربهم ،
فلم تصف له أوقاتهم ، ولم تسلم له قلوبهم ، فلم يكونوا صادقين في حزمهم على
الوفاء بعبودتهم ، ولم تكن عبودتهم بذلك خالصة له ، فأولياء حق الله الفتوا إلى
ذلك ، وانتبهوا له ، فأدركوا ما يئى منهم ، فجاهدوا أنفسهم ، وصنعوا نيتهم
في جهادهم لما ، وبدلوا الوسع والطاقة في تخليص قلوبهم من شراكها ، حتى
يكون انتماءهم إلى الله وحده ، ويصدقوا الله في تسليم نفوسهم له ، فتكون عبودتهم
خالصة له ، فهم يجاهدون في سبيل القيام بحق الله ، على نحو ما ذكرناه سابقاً من
طريق الصادقين أولياء حق الله ، وما دامت نفوسهم قائمة على ذنبها ، وما دامت
شهواتهم تأخذ نصيباً منهم ، وما داموا يتعلقون بسبب من الأسباب فهم يقومون
بجهادتها وغارتها ، وهم مطالبون باستقصاء نواحي الصديق جيماً ، وهم بصلتهم

في ذلك صادقون في الوفاء بعبوديتهم ، قائمون بولاية حق الله ، لم يخرجوا من حلودها بعد ، ولم يرتقوا عن مرتبتها إلى مرتبة ولاية الله فرداً .

وكما عرفنا من الحكيم فإنهم لن يستطيعوا أن يكملوا مهمتهم قبل أن تتركهم رحمة الله ، فتقلهم من مرتبتهم هذه - ولاية حق الله - التي يجاهلون فيها نفوسهم أشق المهادنة وأعتقها ، في طريق الصدق ، إلى مرتبة أولياء الله ، حيث تتركهم هناك منته ، ويسبرون في طريقها ، ويصيرون رواساً وسعة تسهل عليهم القيام بذلك وليسر لهم الوفاء به ؟

وكما لاحظنا من نص الحكيم السابق نجد أن الحق عند الحكيم الترمذى ليس وسيطاً بين الله والعبد ، وليس حق اقتضو شرعه بمعنى التكاليف الظاهرة فحسب ، كما أشار إلى ذلك الدكتور عثمان محيي ، بل الحق هو الله تعالى ، لكنه يقتضى الحق - بمعنى الشرع - من العبد بمقتضى صفته العليا « الحق » وقد رحم عبده إن شاء فبعامله بمقتضى صفته العليا « الرحمة » فهذه كلها صفات من صفات الله تعالى يجردها الحكيم ، فينسب إليها الخاصية ، والاقتضاء ، والأخط ، والنقل ، وما شاكل مثل هذه الأفعال ، من حيث أثرها وتعلقها بالعبد وأفعاله ، ولكل صفة من صفاته ملكها الخاص بها ، فالحق صفة الله تعالى ، وهو بهذه الصفة يقتضى من العبد حقه المطلق من التكاليف الشرعية ، وهو أدنى حد من الحق ، وهو مرتبة الموحدين ، ومن بعد ذلك حلود أهل وأرفع هي حق الله تعالى ، يقوم بها ، ويلتزم الوفاء بها من وفق إلى ولاية حق الله ، ويسر إليها بطريق الصدق ، فيكون بذلك صادقاً من الصادقين وولياً من أولياء حق الله ، ثم من بعد ذلك حلود أهل وأرفع تكون لأولياء الله فرداً ، ويمكن توضيح هذه الناحية إذا فرضنا الحق - المطلوب من العبد - كلاً ذا درجات ومراتب ، فهو في أعلى مراتبه حق ، وهو في أدنى درجاته حق ، وإذا تمسك العبد بأعلى مراتبه ، كان على الحق ، وإذا تنازل إلى أدنى من ذلك ، ظل على الحق ، حتى يصل إلى درجة لو تنازل عن شيء منها لم يكن على الحق ، وهي أعمال الجوارح ، وهي درجة عامة الموحدين ، فإن تنازل عن شيء منها وقع في التخليط والمعاصي ، وإن تنازل أكثر وأكثر فلعله يسقط

عن الدرجة جملة ويقع في الكفر والشرك ، هذه الدرجة هي ما أسيئناه إنلق المطلق ، وهي ما يقتضيه الحق تعالى من عبده ، ويحاسبه عليه ، ويميزه على الوفاء به الجنة . وإنما كان اقتضاء الله تعالى له بمقتضى صفته العليا « الحق » إنصافاً للعبد ، لأنه أهدى درجة تقبل من العبد ، ومن دونها الهلاك ، فلو حوسب من مقام أعلى فلهه لا يقوم له . فهلك العبد ، ولذلك كان جزاء الوفاء به النجاة بدخول الجنة ، دون اعتبار الدرجات ، فإن حوسب بمقتضى الحق مضافاً إلى الله تعالى كبرت المسألة ، وطولب العبد بما هو أكبر وأعظم ، وهو الوفاء بصدق الجهد في بذل النفس كلية لله ، وبه تنال الدرجات في الجنة ، وهي درجات الصادقين ، ولذلك كانت معاملتهم من مقام آخر ، ولم يكن السقوط عنها سقوطاً في الهلاك ، وإنما سقوطاً من المرتبة ، ثم من فوق ذلك منازل من القربة لمن نالهم المنة من الله ، وفيها مراتب الصديقين والمقربين من أولياء الله .

وسوف نتحدث فيما يلي عن طريقهم فيها ، وهو طريق المنة الإلهية .

١ - الصديقون أولياء الله

بعد أن يستفرغ الصديق - ولي حق الله - مجهوده من الصديق في صبره ، ويحمد أن نفسه لا تزال حية تفرح بأسواقها عند الخلق ، وتشرق في أعمقها بالربحية الكامنة في تبويئ المنزل بينهم ركوناً إلى الحياة ، وتلجأ لروحها ، واستمناحاً بالأمكن التي تطمئن إليها من بقاع الأرض ، يعلم عالم اليقين أنه لن يبلغ بصدقه مثباه إلا بموتة خالصة من الله ، وأنه إن ترك وحده ، وغلى وجهه ، لم يقدر على ذلك ، كما لا يقدر أن يبيض الشعر السوداء ، وعندئذ يقف موقف المضطر ، قد انقطع في المقازة ، لا زاد ولا راحلة ، ولم يعد له ما يعتمد عليه من ذات نفسه ، فلذا انهج إلى الله يدعو في هذه الحالة ، كان أعيانه ودعاؤه خالصاً له ، وكان حرياً أن تلزمه الرحمة ، كما تلزم المضطر في مفازة الأرض فتحل له الميتة ، ولهذا العهد قد خلصت دعوته حين صار مضطراً ، ولم يبق له معتمد يعتمد عليه ، ولا ملتفت يلتفت إليه ، فأجبت له دعوته ، مصداقاً لقوله تعالى : « أَمَّنْ يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَيَكْشِفُ السُّوءَ وَيَجْعَلُ لَكُم مَخْرَجًا مِنَ الْأَرْضِ » (النمل ٦٢) ، فطير به من عمل الصادقين في طرفة عين ، إلى عمل الأحرار الأكرام ، وورثت له هناك مرتبة ، على شريطة لزوم المرتبة ، ليحق من رفق النفس ، ويكشف عنه السوء الذي وصفه الله تعالى في هذه الآية ، وهو ما يجده في نفسه من هذه الآفات والمفات والعيوب التي لم يقدر على كشفها ونحوها ، فلا يحسوها عنه إلا الله عز وجل (١) .

في هذا الفصل الذي يسميه الحكماء الترمذي بمحل الأحرار الأكرام ، ومحل القرية عند ذى العرش ، متعلقة مشتركة ، هي من ناحية - ويحسب الأصل فيها - عمل الصديقين والمقربين من أولياء الله ، الذين تجرؤوا من رفق نفوسهم ، ولم يعد لشهواتهم عليهم سلطان ، فقد أحرقها روح القرية وأتولوها التي يحملونها في هذا

الحل ، فأصبحوا يأمن من العدو وسلطانة ، ويأمن من تسلط الهوى وشهواته ،
ومن ناحية أخرى محل طائفة من الصادقين من أولياء الله ، قد طهر بهم في
لحظة إلى هذا الحل ، محل للصديقين أولياء الله ، ورحمة من الله بهم ، بعد أن استغفروا
جهدهم ، وعملوا بلحم نفوسهم ، وخلصوا إلى الله بطوره المضطرين المستغيثين ،
لكنهم عند ما انتقلوا إلى هذا الحل لم يكونوا بعد قد تحرروا من ريق نفوسهم ،
فغلبهم ملية بحب الحمدة ، والرغبة في التزين للخلق ، والخوف من سقوط
المنزلة لديهم ، فإذا توجهوا لعمل من أعمال البر لم يحل من الهوى ، والتزين ،
والرياء ، وإن دق .

فكيف يمكن لحل هذا العبد أن يحل في محل القربة مع نفس فيها تلك الهبات
باقية ؟ ! ، نعم ! إن أنوار القربة تحول بين نفسه وبين قلبه ، فيصبح عتيقاً من
رقها ، لكن نفسه باقية كما هي ، فتمتد من رقها في هذه المرحلة ليس بسبب أنها
قد تطهرت من حيوها ، وصلت من آفاتها ، وتحررت من شهواتها ، فأصبحت
سليماً له ، بل لأنه قد حيل بينها وبين قلبه ، لذلك ترتب له مرتبة في محل القربة ،
ويشترط عليه أن يلزم حفظها ، فلا يشغل إلا بما أذن له فيه من الأعمال ، فإذا
صرههم الله من المرتبة إلى محل أليانهم حرهم ، فيمضون مع الحرس في تلك
الأعمال ، ثم يتقلبون إلى مراتبهم .

فإن صبر إلى عمل من أعمال البر بغير إذن معتمداً على ما تزينه له نفسه من
أنه إنما خلق للعبودية ، وهذه عبودية ، فهو رجل مخلوع مستلج ، يحسب
أنه وصل ، ولم يعرف ما الوصول ، ولم يعلم أن عبودية الأولياء أصنى من أن
تخالطها هبات النفس ، وكيف يكون ما تعمل عبودية ، وأنت في أحوال النفس
وشهواتها ، وخطوها وأمانها ، والتفتها إلى خيالها ؟ ! فإن أردت أن
تقوم له بالعبودية فاجتهد في خروجك من ريق النفس إلى رقه ، حتى تكون له
عبداً ، والعبودية لعبيده ، والعبادة لعبيد النفوس .

١ - المصنف السابق ص ١٣٩

٢ - الأكياس والمفترون ص ٨٧

٣ - ختم الأولياء ص ١٤٠

وقد تفرقه نفسه وتخلعه بخديعة أكبر وأعظم ، عند ما تشعره أنه صابر ولياً من أولياء الله ، وذلك عند ما يجد نفسه وقد حل في محل القربة ، ويرى أنه قد قوى بما نال من توره وطهره ، وأن نفسه قد هدأت واطمأنت ، ولم تعد تظهر المخالفة أو المنازعة ، فظن أنه وصل إلى بر الأمان ، وأصبح ولياً من أولياء الله ، ولم يعلم أن آفات النفس تكن فيها ، وأنها تستعد للوثوب عند أول فرصة ، كما تكن النار في الحجر ، فلا توری إلا عند قلعه ، وما دامت نفسه كذلك فلاه لا يزال بعيداً عن ولاية الله حقاً ، وإن حل في محلها ، وجاز بأعبائها ، ووقف في رحابها ، وإن عليه أن يثبت حتى يثبت «فهلما المغرور المختلوع لما وجد قوة أهل ونور القربة ، وطهارته ، ظن أنه استولى [صابر ولي الله] ، ونظر إلى نفسه فلم يجد فيها شيئاً في الظاهر يتحرك ، ولم يعلم أن المكائن مشحونة بالعجائب ، روى عن وهب بن منبه - رحمه الله - أنه قال : إن للنفس كوناً ككون النار في الحجر ، إن دقته لم يجد فيه شيئاً ، وإن قلعه أوری نارا^(١) ، «ومن لم يصل إلى الله عز وجل في مجالس القربة ، حتى تحرق تلك الأنوار جميع ما في نفسه من الأدناس ، فهو بعد في الطريق ، لا يرى أين هو ، وإنما جرائته على الأمور من بعض أبواب العطاء^(٢) ، فإن صدر إلى عمل بغير إذن ، كان صادراً عن شهوته وهواه ، فلم تصدر معه الحراس ، وترك لنفسه وما فيها من الأدناس ، ضاعته ودنسته ، وأفسدت عليه أمره جملة ، فلم يعد أهلاً للوقوف مع الصفوة في هذه المرتبة »

أما إن أذن له في عمل من الأعمال ، فإن هنا العمل يكون صادراً من الحق بالحق ، لغاية هي الحق ، فيكون بعيداً عن هوى النفس وشهوتها ، بريئاً من أدناسها وصيوبها ، ويكون صاحبه - حينئذ - محفوظاً من أن يخالط جملة بشيء من ذلك ، ولعل الحكيم الترمذي يقصد هذه الحالة عند ما يعبر عنه بأنه يصبر حينئذ مع الحراس ، وهذه الحراس هي الحق ، وهي أنوار العصمة ، وهي كلها

١ - المصدر السابق ص ٣٢٩ - ٣٣٠

٢ - المصدر السابق ص ١٤٠

ذات مفهوم واحد ، هو حفظ الولي من آفات النفس ، ومن مشاركتها في عمله ، لا بمعنى عموها وإزالتها كلية ، ولكن بمعنى إخلاص عمله من عوامل الرياء والتزين والتصنع وحسب المصلحة لدى الخلق ، ليصبح خالصاً ، أو ليصير حقاً خالصاً لا زيف فيه ، ولا كذب ، ولا باطل ، عندئذ يعود إلى مرتبة نقياً طاهراً كما صدر عنها ، قد حفظ الحق فحفظه الحق ، فعندها يقربه ربه إلى ما بين يديه ، ويقبله ، ويرضى عنه ، ويحب ، ويعمله في قبضته (١٧) .

ولمنا لو نظرنا إلى مثل هذا الولي من أولياء الصدق ، وأردنا أن نقرب معنى حراسة الحق له ، لوجدناه قد أتفق جهده ووسعه ، ولم يخرط طاقة في سبيل حق الله تعالى ، جاحلاً حق الله غايته وهدفه ، رعاة ، ويتطلع نحوه ، ويتجه إليه ، حتى إذا انقطع وبخير لم يجد له ملجأ يخرج به مما هو فيه غير راحة الله ، هذه المعاناة الطويلة للشاقة في طريق حق الله - لا شك - تترك أثرها في قلب هذا السالك ، فتطبعه بطابع الحق ، وتصبغه بصبغته ، حتى يصبح الحق صفة من صفاته ، يسيطر على وجدانه ، ويهيمن على سلوكه ، فلا يطلق إلا بالحق ، ولا يسعى إلا إلى الحق ، ولا يسكن إلا للحق ، فالحق معه يهجر ويقبل ، ويبيت ويصبح ، وماذا تفعل به نفسه ووسوساتها حينئذ ، إن صوتها لا يكاد يسمع ، وشبهها لا يكاد يظهر ، ورغبتها لا تكاد تحس ، كمجدول خافت الحرير ، يحوّل شلال قاصف المدير ، فلا يلتفت إليها ، ولا يعول عليها ، يقول الحكيم (١٨) : يشترط عليك ، مع الحق من ريق النفس ، الثبات ههنا ، فلا تصبر إلى عمل بلا إذن ، فإن أذنك لك أصلوتك مع الحراس ، وكننا الحق شاهداً عليك ، ومؤيداً لك ، والحرس يلبون عندك .

وقال له قائل : وما تلك الحرس ؟

وقال : أنوار العصمة موكلة به ، تحرق هبات النفس ونواجم ما اتكن منها ، وكل ما ينجم من مكان النفس ، من تلك الهبات ، أحرقته تلك الأنوار ، حتى

١ - الأكياس والمغفرون ص ٩١ .

٢ - غم الأولياء ص ٣٢٩ .

يرجع إلى مرتبته ، ولم يجد النفس ميلا إلى أن تأخذ بحظها من العمل ، فيرجع إلى مرتبته طاهراً كما صدر ، لم يتدنس بأدناس النفس من الزين والتصنع ، والركون إلى موقع الأمور عند الخلق » ،

وعلى ذلك ، فلو صدر بغير إذن « صدر على غرور نفسه » ، فلم يكن صلوره بالحق ، ولم يكن الحق حارسه عند مزاوله هذا العمل ، فيصبح عرضة لكل تهشه سباع شهواته ، أو تخلفه بمخالبها ، فتصيبه ، فيفسد رتبته ومنزله ، ويعود إلى حيث كان .

ويشبه الحكيم هذا الولي بالعبد المكاتب ، الذي يظل عبداً ما بقي عليه نجم من نجوم الكتابة^(١) ، فالولي يظل عرضة لسلب هذه المنة منه طالما كان مفرطاً في التزامه بالشرط المشروط عليه ، وهو لزومه المرتبة وعدم ممارسته أى عمل من أعمال البر بما لم يؤذن له فيه ، يقول الحكيم^(٢) : « وأما من وصل إلى المرتبة ، ومعه نفسه مشحونة بخواهي مكانن النفس ، وأئزم المرتبة على شريطة الزوم ليلب ، فهو كالمكاتب الذي يمتنع على مال ، فهو عبد ما بقي عليه درهم ، وهذا عبد نفسه ما بقي عليه خلق من أخلاق النفس » ،

وعند ما يصل هذا الولي إلى حد معين من الثبات في المرتبة ، والوفاء بما شرط عليه تتلاشى عنده مشيئته في مشيئة الله ، وتزول عن نفسه أدناسها وحبوبها وآفاتُها ، فينقطع الطريق على العدو ، وتصبح نفسه سلباً له ، غير مستعصية ، ولا متمتعة ، ولا مخادعة ، قد ذللت فلذلت ، وسلمت فاستسلمت ، وأصبحت في طاعة القلب وسلطانها حسباً يرد عليه من أنوار المنة الإلهية ،

ويوضح الترمذى كيفية ذلك بقوله^(٣) : « فلما وقع في منازل القربة ماتت شهوته ، وخضع قلبه من جلال الله تعالى ، [و] لم يجد العدو إليه ميلا ، فصارت للذة قلبه في حبه ، فذقت حلالة جميع الأشياء عنده ، وصارت جميع الأشياء

١ — الأكياس والمفترون ص ٨٧ ،

٢ — ختم الأولياء ص ٢٥٩ — ٣٦٠ ،

٣ — نواهد الأصرار ص ١٣٧ ،

تروضة ، وإنما يتعلق القلب بالله إذا نجما من تعلقه بالشهوات والمشيتات والإرادات ، فهذه كلها شرك الأسباب ، فإذا تخلص من هذا الشرك لم يبق له متعلق ، فتعلق القلب بالله ، فمتبدل صدق الله في مقالته : لا إله إلا الله لأن النفس تبدل وتغوت شهوتها ، وتلقى بيلسها حين يشرق الصلور ، فيحل بها من ذلك الإشراق بخوف الله تعالى ، وبخوف عقابه ، فتحل به الرهبة ثم يزداد التور ، فتدخله العظمة ، فتحل بها المحبة والخوف الخالص منه ، فتبیس وتذهب شهوتها ، وتخشع لله تعالى ، فتصير تابعة للقلب (١) .

عندئذ يكون هذا الولي قد كفى متونة نفسه ، وخف عليه عبء جهادها ، والخلص منها ، لأن الله قد أخذها منها برحمته ، فخرج بتسليمه نفسه من ولاية حق الله إلى ولاية الله ، وخرج ببسله غاية الصديق من مرتبة الصادقين إلى مرتبة الصديقين ، وتحرر من عبودية النفس في الصفاء البدنيا عند بيت العزة دون مراتب ، مستقلا إلى محل الأحرار الكرام عند البيت المعمور في حلود عليين على مراتب من العرش ، حسبما تقع مرتبته من هذه المراتب .

وإذا كان هذا الولي قد اشترط عليه في بداية انتقاله إلى محل القرية ألا يصلح إلى عمل لم يؤذن له فيه ، بسبب أن نفسه لا تزال معه بما فيها من آفات وشهوات ، وأنه لا يزال يمشي عليه من سطوتها ، فلما الآن قد ذهب شرها ، وفلت حلتها ، فلم تعد تنازع في أمر من الأمور ، لذلك لا يحتاج إلى إذن ، لأنه قد عرف أمر مولاه ، معرفة سيطرت على قلبه أنوارها ، ولم تجد لها منازعا .

ويشبه الحكيم هذا الموقف بموقف عبد النبي ، الذي يحتاج إلى مدة حتى يحكم أمر مولاه ، ويصالح لتدبير أمره . يقول الحكيم (٢) : « فإن العبد إذا أقبل إلى الله تعالى ، غاربا من نفسه ، فأرأ إليه ، كما قال الله تعالى « ففروا إلى الله » (الذاريات ٥٠) ، فالفرار من النفس إلى الله ، فإذا كان صادقا قبل منه هذا الفرار ، وأوى ونصر ، وعلامة القبول والإثراء أن يرد على قلبه هذا الإذن ، وعلامة النصر

١ - نوادر الأصول ص ٢٧٠ .

٢ - جواب كتاب من الرى ص ١٥٧ - ١٥٨ .

أن يكف عنه نعلنا الوسواس ، فهو يستمر فيه ، ويعلم عليه ، فيحتاج إلى مدة حتى يحكم هلما ، وهو بمنزلة عبد السبي لا يعرف أمر مولاه ، وقد أتى بيده مسلماً ، ينتظر ما يأمره مولاه فهو ينتهي إليه ، حتى إذا أتت عليه المدة ، بقدر ما يعرف أخلاق السيد ، وقصده ومراده ، وضرر أمره ونفعه ، وصالح للتوفيق إليه ، أعطاه رأس ماله ، وفوض إليه أموره ، فهو يأخذ ويصلى ، ويتجر في ماله ، ويضع ويرفع ، ويسوس عبيده الذين هم دونه ، ويشرف على أمور سيده ، فلا يحتاج إلى إذن في كل كلام ، لأنه قد عرف أمر مولاه ، واستبطنه ، فصالح لتدبير أمره ، وسياسة عبيده .

ولعل في هذا النص صورة واضحة - على إجمالها - توضح لنا موقف رجل الصديق عند ما يكون في عمل الصادقين ثم في عمل الصديقين ، عند ما يكون ولي حتى الله ، ثم يصبح ولي الله ، ولا شك أنه بالمقارنة بين المقامين يتم تمييز الملامح والسمات الخاصة بكل منهما ، فعلى الرغم من أن مطالبته بالصديق في مجاهدة النفس لا تتقطع في لى منهما ، فإننا نلاحظ أن جهاده في المرحلة الأولى أكثر مشقة وإرهاقاً ، تكاد نفسه وتكاليف جهادها يستغرقان كل طاقاته المعنوية والمادية ، بل إنها تستغرقها فعلاً ، فلا تترك له فرصة لاستشراف الأفق الأعلى ، وإزالة الحجب الكثيفة التي تحول بين قلبه وبين رؤية الأنوار المتواردة بالطايات الإلهية ، فنفسه قائمة أمام قلبه تنفص عليه استقبال هذه الطايات ، والاسترواح لها ، والافتناس بها ، فلا يكاد يلتفت إليها حتى ينصرف عنها ، غشبية أن تشاركه النفس فيها ، وتدنسها بشهواتها ، بل الطاعات نفسها لا يستطيع أن يستقر على شيء منها ، ولا يستطيع وحده بطاقاته المحدودة أن يميز ما يمكن أن يكون منها خالصاً أو مشركاً ، ما هو أولى بوقته ومكانته ، مما هو أقل قبولاً^(١) ، ما يكون سبباً في زيادة عطاياه وزيادة قربه ، مما يكون سبباً خفياً في الخفوة والبعد .

بينما نجد الصديق قد احتمله الرحمة على أكف المنة ، فأصبح أكثر مقبرة على مجاهدة نفسه ، وأصبحت نفسه أكثر طواعية واثقياً ، وأصبح مبطلاً في

في أعماله بما يرد على قلبه من الإذن ، وأصبح هذا الإذن كالدليل للرشد له إلى ما ينبغي منه وما لا ينبغي^(١) ، مع طاقة مضاعفة ، ونفس مطوعة ، لا تبتدى ضجراً ولا تأفكاً ، فإن حاولت أن تخلشه أو تدنسه حالت أنوار المنة بينها وبينه ، فركأن لم يسمع ولم ير ، فلهب سليماً وعاد سليماً ، وأقام في مرتبه سليماً .

ثم إننا شاهدنا كيف يعانى الصادق الأميرين في جهاد النفس ، وبذل الصديق فيه ، وكيف أنه لا يكاد يفلح في هذا وحده دون أن تتركه الرحمة الإلهية ، فإذا أدركته هذه الرحمة ، أصبح كل جهاده في التزام الإذن ، ينتظر متى يرد له الإذن في عمل فينشط إليه ، وما لم يرد إليه الإذن بقي حيث هو ، بينها تتولى يد المنة نفسه ، فتمسك بزمامها ، وتكبح جماحها ، وتروضها تحت أقالها حتى تلحن وتذل وتتقاد .

كما أنه أثناء جهاده لنفسه لم يكن يفعل أكثر من كبها وقهرها ، فإن أطاحت أطاحت خدعة وحيلة ، وإن انقادت انقادت بطيئة ثقيلة ، حتى ينقطع في صدقه ويتصبر ، أما أنوار المنة الإلهية فهي تحرق نواجم وساوسها ، وتستأصل مكانم ألقائها ، حتى تصبح جرداء زهراء لا شية فيها ، فيحقق صاحبها بالصدق ، ويصبح صديقاً يصلح لمجالس الصفوة في مراتب القرية .

ثم إن الصادق مشغول تماماً بالهيمنة على حركاته الظاهرة والباطنة ، فهو دائم التفتيش « عن الأعمال ، كيلا يدخل فيه العدو والنفس والوى ، ويروجها عليه بخدعه ، فهو يبني الصديق والإخلاص ، ويلحظه ، والصدق يلحظ في أعماله إلى الله تعالى ، لأنه استقام قلبه على الصدق ، وانطرد عنه الهوى ، واختسأ العدو ، فهو يفر من ظله »^(٢) فأصبح مستريحاً من عبء هذا التفتيش ، قد صرف وقته وجهده وطاقاته لما هو أسمى وأعلى وأشرف ، من حيث الملاحظة إلى الله تعالى ، وإذنه وتدبيره في الأمور ، وما يرد على قلبه من موارد المعارف والأنوار .

وبينا كان الصادق واقفاً تحت المسؤولية أمام حق الله ، يقتضيه الوفاء بالصدق

١- نوافذ الأصول ص ٨٩ ،

٢- المعبر السابق ،

في صبره ، وبذل الحق الكامل من نفسه ، فهو يعمل ويجهد ويدأب لبني بالصدق ، ويقوم بأداء الحق ، إذا به الآن يقع في حراسة الحق ، فإن صدر إلى عمل من الأعمال صاحبه الحق فحرسه وإيدده وصانه ، فاستراح من شدة الجهد ، واستراح من أهياه المسئولية ، لا بمعنى إغلات زمامه ، ولكن بمعنى أنه لم يعد يفتش عليه فيها ، بعد أن أصبح القاضى حارساً ، لأن الحق هو الذى أصبح يتحملها عنه ، بعد أن كان — فيما مضى — يقتضيا منه كاملة (١) .

ولما كانت قلوب الصادقين في حصار النفوس لم يكن لهم أن يتوجهوا إلى عمل من الأعمال بغير نية تحمّل علمهم ، وتسدّد وجهته إلى الله تعالى ، وإلا ذهب علمهم هواء ، ولم يصب المرى ، فيحتاجون إلى نية في مبتدأ كل أمر .

لما قلوب الصديقين قد تحررت من رق النفس ، وقامت في مقام القرية بين يديه ، فعملهم بين يديه ، لا يحتاج إلى نية تحمّله إليه ، ويفسر الحكيم الترمذى ذلك اعتياداً على المعنى القوي للفظ النية ، مع مزجه بأصول منهيه ، فيقول (٢) : « وهذه النية كلها للصادقين من عمال الله ، يحتاجون إلى نية في كل أمر ، لأن قلوبهم مع الأشياء ، فيحتاجون أن ينووا إلى الله تبارك وتعالى عند مبتدأ كل أمر » .

« وأصل النية من طريق الإعراب واللغة هو النهوض ، يقول : ناه ينوء أى نهض ينهض ، وتفسير النية : نهوض القلب بقله ومعرفته إلى الله ، قلدر العقل والمعرفة بقلدر القلب [و] السعى والطيران إلى الله ، والنيات على قلدر طهارة القلوب ، وسعيها إلى ربها في مبتدأ كل أمر ، وهو الإرادة والقتصد إليه ، فلذا نابت العبد نافية ، كائناً ما كان ، فنواه وقصده ، وجد ذلك الغوث فيه موجوداً ، وإنما يناله العبد على قلدر مرتبته ، وإذا نحل العبد من حصار النفس ، فصار إلى الله ،

١ - وانظر في ذلك كتاب «الفروق» : الفرق بين خدمة الحق وخدمة النفس ص ٧١
٢ - باب في شأن النية ١٨٣ ب من مخطوطة ولى الدين ، وهى مذكورة أيضاً في مخطوطة أحمد أفندي . أنظر كذلك : مسألة في النية والحسية ص ٨٠ ب - ٨٤ من غرس العارفين .

وتعلم به ، وحى به ، فحال أن يقال : نهض ، لأنه عنده ، ولا يحتاج إلى لية ، فهو في كل أموره عند ربه ، وقد سقط عنه هذا النظر ، وهذا عنده حال ، بعد أن استقام قلبه لله عبودة وقام بين يديه في درجة القربة ، فهذا دائم له في كل حال .

هذه هي بعض الملامح الرئيسية والسمات الأساسية التي تميز الصديقين والصادقين ، وسوف ترداد هذه الملامح والسمات وضوحاً وعمقاً وتميزاً كلما مضينا في فصول الرسالة .

مثل هذا الولي الذي ثبت في مقامه ، ووفى بشرطه ، واطمأن إلى ربه ، فألقى يديه سلباً ، لا يضيّب رجاؤه ، ولا يضيّع جهده ، ولا يبطئ عمله ، وإنما يخرج له المنة الإلهية ، فتقله في أدوار من الترية ، ومراحل من التصفية ، حل قدر الرحمة التي نالته ، وليس ذلك جزاء له على عمله وجهده ، إنما هو من باب الرحمة التي أدرسته حين يئس من نفسه ، واضطر إلى الالتجاء إلى ربه ، فرحمه ، من باب هذه الرحمة خرجت له المنة ، فتقلته إلى محل المقربين ، على شريطة الثبات ، وانتظار الإذن في كل عمل من الأعمال ، ومن باب هذه الرحمة أيضاً يخرج له المنة ، فتأخذه بعدة خصال ، بعد التمدى منها عشرأ ، ينال كلا منها في ملك من ملكوت صفات الله العليا ، « فلكل صفة ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفي كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها » وما يزال يتقل من ملك إلى ملك ، وتصني نفسه تصفية بعد تصفية ، ويحصل بصفة فوق صفة ، حتى تم ولاية الله له بهله انحصال العشر ، فإذا وفى بشرطه ، فأدى الفرائض ، وحفظ الحسود ، ولزم المرتبة ، ولم ينجع عملاً في محل القربة « نقله منها إلى ملك الجبروت ليقوم بجبر نفسه ، ومنعها بسلطان الجبروت ، حتى ذلت وخشعت ، ثم نقله منها إلى ملك السلطان ليهلب ، فذايت تلك العزة التي في نفسه ، وهي أصل الشهوات ، فصارت بائنة عنها ، ثم نقله منها إلى ملك الجلال ليؤدب ، ثم نقله منها إلى ملك الجمال لينقى ، ثم إلى ملك العظمة ليظهر ، ثم إلى ملك الغيبة ليركبي ،

ثم إلى ملك الرحمة ليوسع ، ثم إلى ملك البهاء ليرى ، ثم إلى ملك البهجة ليعطيه
ثم إلى ملك الفردانية ليفرد^(١) .

على أن هذا الترتيب غير ملزم عند الحكميم ، بل هذا الحصر في الخصال الشر
غير إلزامي ، فقد يذكرها بالإجمال في خصلة أو خصلتين ، وقد يذكرها بالتفصيل
مع تغيير في بعض الخصال ، وعلى كل فلكل ولى من أسماء الله تعالى وملكوته
ما يمن به عليه الله ، وليس من اللازم أن يجاز كل هذه المراحل جميعها ، بل
كل مرحلة منها ملك واسع عريض ، وكلما تخطى من ملك إلى ملك أعطى اسم
ذلك الملك ، ونال منه عطاياه وهداياه ، مما يزيده قرباً ومعرفة ، ذلك لأن الله
لم يتسم لأصفيائه ، ولم يصف نفسه بصفاته ، إلا ليتحلوا منها ، كل على قدره ،
وعلى قدر مرتبه ومنزله من ربه ، يقول الحكميم^(٢) : « اعلم أن الله سبحانه وتعالى
حرف البهاء أسماءه ، ولكل اسم ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفي كل ملك مجلس
ونجوى وهدايا لأهلها فرب ولى مقامه في أول ملك ، وله من أسمائه
ذلك الاسم ، ورب ولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى
إلى ملك أعطى ذلك الاسم وهل تسمى [الله] لأصفيائه ، ووصف
نفسه لم إلا ليتحلوا [منها] »^(٣) .

وهكذا تفتح له المنة الإلهية الباب على مصراحيه ليرتقى في مراتب الصليقين ،
مرتبة بعد مرتبة ، ويلج البيت المعمور مع الأحرار للكرام ، في حلود حلين ،
فوق السماء السابعة ، حيث يترقون منها في حلين على مراتبهم إلى العرش ، عساكر
بعضها فوق بعض ، حتى يتنوها إلى محل الأربعين حول العرش^(٤) :

ولعل هذا هو منتهى ما يستطيع الوصول إليه الأولياء الذين ابتدأوا سيرهم
إلى الله بطريق الصديق ، وخرجت لهم المنة من باب الرحمة ، أما ما بعد ذلك من
مراتب ودرجات ، فسوف ترى أن الذين يستطيعون ارتقاها ، والوصول

١- ختم الأولياء ص ٣٣٣-٣٣٤

٢- المصدر السابق ص ٣٣٤-٣٣٥ .

٣- ختم الأولياء ص ١٣٨ .

إليها ، قلة قليلة من الأولياء الذين خرجت لهم المنة جوداً من باب المشيئة الإلهية .

وإذا كنا وضعنا هؤلاء الصديقين تحت عنوان أولياء المنة مع أنهم مطالبون بالصدق في كل منزلة ينزلونها ، أو مرتبة يحلون بها ، مما يوجب جعلهم من أولياء الصدق ، فإن ترقبهم في مراتب القربة لم يكن بسبب صدقهم ، وإنما بمنة الله عليهم ، ولم يكن الصدق إلا شرطاً من شروطها ، والتمنى نفسه — مع استعماله للبارتين — يضع الاعتبار الأوفى في ناحية المنة ، لذلك آثرنا وضعهم تحت عنوان أولياء المنة ، وإن يكونوا — ولا شك — من أولياء الصدق ، فهم أولياء الصدق باعتبار ، وأولياء المنة باعتبار .

وإذا كان هذا هو منتهى سير الصديقين بصدقهم ، بعد أن تخرج لهم المنة من باب الرحمة ، فسوف نرى أن بلوغ هذا المحل من هذا الطريق ليس مثل بلوغه بطريق آخر ، هو طريق المنة عند ما تخرج للعبد من باب المشيئة ، فتجلبه جلباً ، وتصعبه حتى تصل به إلى مالك الملك بين يديه ، يتأهبه كفاحاً ، ويلج مجلسه ساجداً .

ب - المقربون والمجنوبون

يقول الله تعالى : « اللَّهُ يُجْتَنِبُ إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُفِيدُ ،
(الشورى ١٣) .

يكرر الحكيم الترمذى فى مختلف رسائله وكتبه هذا النص القرآنى الكريم ،
ويستند عليه اعتماداً كبيراً فى تقسيم أصناف الأولياء ، فصنف منهم يثيرون إليه ،
ويهديهم الله للوصول إليه بإنابهم ، فهم أهل الإنابة والهداية ، وصنف منهم
يجتنبهم الله ، ويجلبهم إليه بعشيتهم ، فهم أهل المشيئة والجباية .

وقد تحدثنا فيما سبق عن الصنف الأول ، وهو أهل الإنابة والهداية ، الذين
أنابوا إلى الله ، وبلدوا أصلق الجهد فى تسليم أنفسهم له ، حتى استغفروا كل ما فى
طاعتهم من جهد ، فرحمهم بهم وهداهم للوصول إليه برحمته ، وهنا تحدثت
عن أهل الجباية ، الذين اجباهم وجلبهم إليه بعشيتهم .

وكلا الفريقين إنما يصل إلى الله بالله لا بعمله ، ولا بما يبلد من جهد فى
هذا العمل ، وقد رأينا فى طريق الصادقين والصديقين كيف يكون العمل فى بعض
الأحيان سبباً فى الخيبة والخللان ، وكلا الفريقين تخرج له المنة تهديه إلى طريق
الوصول إلى الله ، بدءاً من منازل القربة إلى حيث ما خرج لكل من هذه المنة ،

لكن الفارق الذى ينبغى ملاحظته بين الفريقين يكمن فيما يشير إليه الترمذى
دواماً من أن المنة قد خرجت لأهل الصديق والجهد من باب الرحمة ، وأن المنة
خرجت للمقربين والمجنوبين من باب المشيئة ، ومفهوم الرحمة أن تكون بالنظر
لحاجت مفتقر بلذل أقصى جهله حتى كل وعى ، وأصبح فى حاجة إلى من يعينه ،
فهى فى الرتبة الثانية من الوقوع ، أما المشيئة فغير مسبوقه بشيء من ذلك ، وإنما
هى لله وحده ، غير معقدة بشرط ، فهى فى الرتبة الأولى من الوقوع ، الرحمة
تتجه لمن جاء قاصداً مريداً باسطاً يده للتضرع والرجاء تصميته وتسهيله ، أما المشيئة
فتتجه نحو مقصود مراد تجلبه وتسهيله ، وتثقله عما هو فيه ، ولا شك أن

المعاملة في كل من المتأمن تختلف عن المعاملة في الآخر ، فليس من يعامل بطريق الرحمة وهو طالب ، كمن يعامل بطريق المشقة وهو مطلوب ، فالذي يعطى بطريق الرحمة وهو طالب يعطى على قدر حاجته ، وعلى قدر ما يزيد عن مثته ، ويخرج عن حدود طاقته ، أما الذي يعطى بطريق المشقة وهو مطلوب فلا حساب على عطائه ، ولا تحديد لحدايه بغير مقتضى هذه المشقة نفسها .

وبله شأن المطلوب حين تخرج له المنة من المشقة أن يجلب إلى مرتبة القربة ، ليعتق هناك من رق النفس ، ويصير حراً بغير ثمة .

وقد يقادير إلى اللحن عند وضع المطلوب يلزأ المجتهد ، أن طريق المطلوب سهل ليس لا عناء فيه ، وأنه يتخطى كثيراً من المراحل التي يلزم المجتهد بالنير فيها ، وأنه يصل إلى منتهاه في مثل لمح البصر ، وليس الأمر كذلك ، فالمجرب حين يصل في مرتبة القربة يؤخذ بما يؤخذ به المجتهد من تحصيل التربة والتهذيب ، حتى يتم له ولاية الله ، بل إنه يؤخذ فوق ذلك بأمور أخرى تهيئ له أن يصبح من أهل القربة ، حيث تلهم العقول والقلوب ، وتقطع الكلمات وال عبارات .

فذلك كله يستغرق مدة قد تطول وقد تقصر ، حسبما تحتمل نفسه من هذه الأحوال ، وليس ذلك واجباً إلى مجرد تقدير المشقة إلا بقدر ما هو راجع إلى الطبيعة البشرية ، إذ ليس من طبيعة البشر أن يتقبل فجأة من أدنى درجات المعرفة إلى أعلى درجاتها ، ومن أدنى المجالس والمنازل ، حيث الاشتغال بأمور النفس ، إلى أعلى المنازل والمجالس بين يديه ، حيث الاشتغال بخدمته في ملك الملك ، دون إعداد نفسي وروحي وعقلي ، يستغرق عدة مراحل ، يتحمل في كل منها كثيراً من التربة والإعداد ، وكلما قضى منها مرحلة أصبح في مستوى يستشرف منه إلى ما هو أعلى وأرفع ، ما يزال هذا شأنه حتى يصل إلى أقصى ما تحمله طاقته ، وتستوفيه طبيعته ، يقول الحكميم^(١) : « فيكذلك شأن هؤلاء الخلوين ، يجلبهم الله إليه على طريقه ، فيتولى اصطفاهم وتربيتهم ، حتى يصي نفوسهم الترابية بأنواره ، كما يصنى جوهر المعدن بالنار ، حتى تزول ترابيه ، ويبقى النقص

صافية ، وتمتد تلك التصفية ، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل ، وكشف لهم الغطاء عن الخلق ، وأهدى إليهم عجائب من كلماته وعلومه ، وإنما تمتد ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحمل مرة واحدة كل ذلك ، فلا يزال يلفظ بهم ، حتى يعودهم أحبال تلك الأحوال التي تستقبلهم من ملكه ، فإذا وصلوا إليه احتملوا الوصول والنجوى .

فالعطاء إذا ورد على العبد احتاج العبد إلى وقت يستطعن فيه هذا العطاء حتى يوثق ثماره ، وهو في خلال ذلك يتلوى ويضطرب شوقاً إلى المزيد ، ولعله لو زيد عليه لاضطرب حاله ، وفسد أمره ، ولم يستطع أن يحمله ، فيتحول إلى غير ما يجب أو يرضى وهو لا يدري ، كما لو انقطع العطاء عنه جملة ، فإنه يتوقف في الطريق ، ولا يستطيع مواصلة السير ، فهو « يعطى عبده العطاء ، ويفتح له من قربه ما لو دوام على ذلك لم يحمله ، فإذا حبس عنه تلوى وتحمل ، وضيق به ذرعاً ، لا تقطع وجود تلك الحلاوة ، فظله كمثل الصبي ، تضيئه أمه إلى صبرها ، وتضع لثيها في فيه ، فإذا شرب اللبن ، وعلمت كفايته ، قطعت عنه الثدي ، فهو يحرصه على ذلك يتلوى ويضطرب في حجبها محتناً إلى الثدي ، فربما كان اللبن مفسداً له ، ولا يحمله معدته ، فيرى به قيئاً ، فافقه تعالى بأرسم تبعده وأزأف ، إذا فتح له من قربه ثم قطعه عنه لا يحمله ، فيتحول في هيئة الحائنين والمحتومين ، فهذه الأم تقطع عنه الثديين بعد ما أروته ، وتنحيه من حجبها ، ويقول الولد : أذهب فانتشر حتى يحتاج إليه ، فهذا دأبها » (١) .

فهذا العبد المحتجب متطور إليه في كل مراحل ، وكان من لطف الله به أن أخذ بقلبه يادى ذى يده ، حين يبلغ الوقت الذي حده له لكشف الفتح ، فربه إلى العلل ، إلى المكان الذي رتب له بين يديه ، ثم أحاده ليبدأ سيره إلى هذه الغاية ، ماراً بالمراحل الضرورية التي تؤديه إلى هذه النهاية ، ولعل ذلك يساعده على تحمل هذه المراحل ، لأنه يقطعها على معانة لغاية سعيه ، ولما يصبر إليه أمره ، ومن يسير في طريق اطمأن إلى غايتها ، وأدرك منتهيها ، يكون أكثر نشاطاً وجداً

من يسر في طريق لم يعرف مدى ما يستطيع قطعه منها ، لذلك يصبح هذا المحبوب أكثر قابلية لما يرد عليه من أنوار العطاء ، وأكثر مطاوعة لما يؤخذ به من ألوان التأديب والتهديب .

على أنه منذ بداية أمره رهن القبضة الإلهية ، ولولا أن نفسه لم تهذب بعد بحيث تصلح لما أعد له من مرتبة لحل بها حزيماً مكرماً ، لذلك يحال بينه وبين نفسه حيولة كاملة ، حتى لا تشارك القلب في عطاياء ، ويتولى الحق هذه النفس بالرفق ، يغلوها قليلاً قليلاً على قدر ما تحمله من أنوار العطاء ، فيبدوها بما يزيل عنها حلاوة الشهوات الدنيا ، ثم بما يسكرها عن وجود حلاوة العطاء ، ثم بما يسكرها عن وجود حلاوة القربة ، وحينئذ تصل إلى مكان القربة فتؤخذ فيه بما يؤخذ به القلب ، ولا يصبح هنالك حائل بين القلب وبينها ، لأنها أصبحت مسارعة مطاوعة ، لا يخشى منها أن تدنس القلب بشهواتها ، لأنه لا شهوة لها ، ولا بمشيتها ، لأنها قد سلمت مشيتها ، عندئذ تنقل مع القلب من ملك إلى ملك ، حسباً عرفنا من شأن الصليبيين ، حتى يصلح للمكان الذي رتب له بين يديه ، فيحصل إليه ، يقول الحكيم (١) : « حتى إذا بلغ وقت كشف الفصح فتح له ، ثم أخذ قلبه فر به إلى العلا ، إلى المكان الذي رتب له بين يديه ، ثم رجع به فصبه في قبضته ، ثم جعل بينه وبين النفس حجاباً لئلا تشارك النفس القلب في عطاياء ، ووكل الحق بنفسه ليعلوها قليلاً قليلاً ، بقدر ما تحمله النفس من العطاء الذي يرد على القلب ، ويؤديه ، ويسر به إلى المثل الذي رتب له بين يديه ، فقلب [المحبوب لا يزال بدياً] مسجوناً في القبضة [الإلهية] ، لا يقدر أن يصل إلى حله من الله تعالى ، من أجل أن النفس مشحونة بعجائب الأنوار (٢) ، والنفس يسار بها قليلاً قليلاً برفق ، حتى لا تعجز وتعي ، فيرد عليها من النور على قدر احتياجها من العطاء ، ففي أول ما يرد عليها من العطاء ما يسكرها عن شهوات الدنيا ،

١- ختم الأولياء ص ١٦٤ .

٢- هذه القطة لا تتفق مع سياق المعنى ، ولعله سهو وقع من المحقق عند النسخ ، أو وقع من الناسخ الأصل وقات المحقق .

ثم بعد ذلك يرد عليها من العطاء ما يسكرها عن وجود حلاوة هذا العطاء ، ثم بعد ذلك يرد عليها ما يسكرها عن وجود حلاوة القربة ، ثم توصل إلى مكان القربة ، فتغلى هناك ، وتودب مع القلب جميعاً ، ويؤيدها الحق ، فيورد عليها الأنوار ، أنوار الملك ، حتى يقومها ويؤيدها ويظهرها

ولعل ذلك يؤدي بنا إلى التساؤل عن الفرق بين المخلوب المحبى ، وبين المتبى المحبذ ، إذا كان كلاهما يؤخذ بالتربية والتأليب ويحال بين نفس كل منهما وبين قلبه ، حتى لا تخطفه أو تكدسه ! !

نعم ! لا يوجد فرق في الدرجات والمراتب ، بل إن الطريق المفتوح للمحبي يكاد يكون مفتوحاً كطلك للمحبذ ، إلا أن هناك فارقاً جوهرياً بين قطع كل منهما لهذا الطريق ، فالمحبذ كما عرفنا نقل بعد غاية الجهد إلى محل القربة ، وحيل بينه وبين نفسه فيها على شريطة لزوم المرتبة ، فلا يصبر إلى حل بغير إذن ، فإن أذن له وكل الحق حارساً له وموئداً ، وإلا صبر على ضرور نفسه ، فلم يستطع العودة إلى هذه المرتبة ، أما المحبى فقد نقل إلى محل القربة ، عند ما حان وقت كشف الفصح ، دون سابق جهد أو عناء ، وحيل بين نفسه وبين قلبه دون شرط عليه بلزوم المرتبة ، فلا تبعه عليه ، وإذنه في الأمور مفتوح ، لأن المنة خرجت له من المشيئة ، وكلما كان أوفر حظاً من المشيئة كلما كان أوفر حظاً من الإذن ، حتى يكون إذنه في الأمور داراً لا ينقطع (١) ، فإن صبر إلى أى عمل كان في حراسة الحق دون أن يكون عليه في ذلك تبعاً أو مسئولية .

كذلك يحتاج كل منهما إلى مدة تم خلالها عملية التصفية النفسية ، من تأديب وتأليب ، وتنقية وترقية ، حتى يصلح لحمل أمانة الله تعالى ، ولكن شتان بين مدة في الجلب ، وبين مدة في الصلح ، فهذا يحتاج إلى مدة في جلبه ، وذلك يحتاج إلى مدة في صلحه (إلا أن هذا تصنيفه لنفسه بجهد ، وتصفيه المخلوب يتولاه الله بأنواره ، فانظر كيف صنع الله بعبده ، وصنع العبد بنفسه (٢) .

١ - مسألة أخرى في المشيئة الإلهية ، ص ٥٤ في الجزء ٥

٢ - ختم الأولياء ص ٤١٥ - ٤١٦ .

فالمجتهد يبذل جهده في كل موطن ، ويطالب بالصدق في كل حال ، ويؤيد ويسدد على قنر ما يبذل من هذا الجهد ، وما يبلغ من هذا الصدق ، بينما يتابع الجلب على المجلوب في كل موطن في طريقه إلى الله تعالى ، فيؤخذ من كل موطن إلى ما بعده بجدياً ، لا بجهداً (١) .

وبينا يكون جهد المجتهد في عدم الالتفات إلى النفس هرباً منها ، مع بقائها حية ، وحرصاً على صفاء العمل ، فإن المجلوب قد رفع باله عنها كلية ، لأن أمر تدبيرها مفوض إلى مولاه .

لذلك كله ، فإن المدة بالنسبة للمجلوب لا تكون كاملة بالنسبة للمجتهد ، من ناحية الوقت ، ومن ناحية المشقة معاً .

وإذا كانت هذه الفوارق بالنسبة لكيفية قطعهما مراحل هذا الطريق ، فإن هنالك فوارق أخرى بالنسبة لما يمكن لكل منهما أن يقطعه في هذا الطريق . فقد ذكرنا من قبل أن الصديقين من المتبينين المجتهدين لا يزالون يتدرجون حتى يصلوا إلى منزلة الأربعين حول العرش ، وقلنا لعل هذا المستوى هو أقصى ما يستطيع الوصول إليه الأولياء اللذين ابتدعوا سيرهم إلى الله بطريق الصدق ، وخرجت لهم الجنة من باب الرحمة ، أما ما بعد ذلك من درجات ومراتب فهي لمن خرجت لهم الجنة ابتداءً وجوداً من باب المشيئة ، وليس ذلك لأن الطريق مغلق أمامهم ، وأن لهم حداً محسوداً قد فرض عليهم أن يقفوا عنده ، فذلك مناف لخروج الجنة لهم ، إلا أن الفارق الذي كان بينهم في كيفية قطع مراحل الطريق هو الذي يحتم وضع جده الخلود ، فجهد العبد ، مهما يكن ، لا يسعفه على تسم هذه المراتب العليا ، فحضره للشرط ، وارتباطه بوجود الإذن في الأعمال ، والقيام . بوفاء الشرط ، واتباع ما يؤذن له فيه ، وقيامه بتصفية نفسه بجهده خلال المراحل والمراتب التي يجتازها في منازل القربة ، هذه كلها مراحل شاقة ، لا يسهل على المجتهد أن يخفى بها جيماً ، وينتهي منها ملكاً ملكاً حتى يصل إلى ملك الملك بين يديه ، كما أن طبيعة الجنة التي خرجت له من باب الرحمة ، لا تتولى القضاء على مكانن نفسه وآفاتنا ،

وإنما تصيته عليها ، ونحميه من نواحيها ، لأنها على قدر جهده وما يبلل فيه من الصدق ، ونفسه ، وإن تكن خامدة تحت أقال العطايا والواردات التوراتية ، لا تزال حية باقية معه ، « فأهل الجباية يحظهم من مشيخته اجتباهم ، وأهل الإنابة يحظهم من الرحمة هداهم ، أى مد قلوبهم ، فالخبيثون التقطهم ، فأخطهم من نفوسهم ، فلم تتركهم نفوسهم ، فهم المحدثون ، والمثنيون أقبلوا إليه بقلوبهم فهدهم ، فالنفوس تتركهم ، فتتكس بهم قهقري ، فن أجل ذلك وقعت المصاحدة على المثيين المهتدين ، وسقطت المصاحدة عن الخبيثين » (١) .

وفوق ذلك كله — وهذا لا مفر ولا مهرب منه — شعوره في أعماق نفسه بأنه قد بدل جهداً في سلوك هذا الطريق ، فإن هذا الشعور لا يفارقه ، ولو تراء منه ، وسلم كل شيء لربه ، وكفى بهذا الشعور حاجباً يحجب عن الوصول إلى ربه فرداً ، وإنما هو باق في الطريق ، لا يستطيع الوصول إلى نهايته أبداً ، للملك لا يصل إلى ملك الفردانية ، وهو ملك الملك بين يديه حيث تنقطع الأسماء والصفات في مجالس الحديث ، إنما ينال ما دون ذلك من مجالس النجوى ، ويؤتى القراسة والإلهام والصدقية ، ثم يكون يوم القيامة من أهل الرضا . أما الخبيث فقد أخط الله بقلبه ونفسه ، وتولى تربيته بلفظه ورحته ، فلم يمان جهده الطريق ، منه مبتدأه من الله عليه ، والمئة على قدر المئتان ، فما يزال يتولى تربيته حتى يرقى به أعلى درجات الأولياء ، على قدر ما خرجت له المئة من المشيئة ، فيصير في القبيضة منفرداً مستعملاً أميناً من أمناه الله ، به ينطق ، ويعقل ، ويعلم ، ويعمل ، ومثل هذا الولي يؤتى مع القراسة والإلهام والصدقية : الحديث والحكمة العليا — على ما سنذكره بعد (٢) — ثم هو في الآخرة من أهل الألوية والثناء على الله ، ثم من أهل الرضوان الأكبر في القردوس (٣) ، يقول الحكيم (٤) : « ثم يرقبه إلى مرتبة أخرى ، وهي

١- مسألة أخرى (في المشيئة الإلهية) ص ٥٤ - ١٥٥ لينزج ،

٢- في مبحث «الولاية والنبوة» ،

٣- يفرق الحكيم بين الرضا والرضوان ، فالرضا لأهل الدرجات في الجنة ، والرضوان لأهل القردوس ، وهم المقربون . كتابه إلى محمد بن الفضل في «المسائل المكتوبة» ص ١٥ ب ٦ .

٤- ختم الأولياء ص ٤٠٦ - ٤٠٧ هـ

مرتبة الانفراد ، مرتبة القربة المظلمى ، فكان له بين يديه ، ونقاه بنوره ، وفتح له الطريق إلى وحدانيته ، وأطلعه على بده الأمر من قوله « الظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » (١) وأحياه بنفسه ، واستعمله ، فيه ينطق هذا العبد ، وبه يعقل ، وبه يعلم ، وبه يعمل ، وهو قول رسول الله صلى الله عليه وسلم فيما يحكيه عن ربه : فإذا أحببت عبدي كنت فؤاده ، فبي يعقل ، وسمعه وبصره ، فبي يسمع وبصره ، وبه ، فبي يعطش ،

«وأما المهتدى بالإتابة فهو عبد أقبل إلى الله تعالى يريد صدق السعى إليه حتى يصل إليه فيلذ أصدق الجهد فهذه [الله] إليه ، لما كان منه من الإتابة ، فهذا جد جهده نصب عينيه أبداً ، وهو حجاب له عن ربه عز وجل ، وإن سبق لظنه أن هذا مئة ، ونطق بلسانه ، وتبرأ من جهده ، فإن جهده نصب عينيه ، لا يخرج علم ذلك من نفسه ،

«والملوب لم يمان شيئاً من هذا ، فهو على اصطفاة الأنبياء يمر إلى الله ، والله يذهب به» .

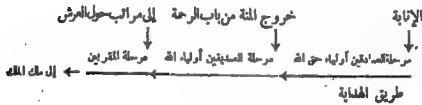
وقد يظن القارئ لكثير من نصوص الحكيم الترمذى أنه يمزج بين المجهد والملوب في طريق واحد ، حتى يئيل إليه أن الجلب مرحلة أخيرة من مراحل المجهد ، وأن الطريق طريق واحد ممتد ، لا بد أن يصل إلى نهايته من سار فيه من بدايته دون توقف ، لكن منطق مذهبه ، وما يصرح به من نصوص كثيرة أخرى - كالتص السابق مثلاً - يوضح دون ليس أن طريق الملوب المجهى غير طريق الصادق المثيب ، بمعنى أن بدايته مختلفة ، ونهايته مختلفة ، وكيفية سلوكه فيما بين ذلك مختلفة ، بل إنه يصرح في مواطن مختلفة أن الملوبين المجهين طبقة بين الأنبياء والأولياء ، وأنهم من الأنبياء على الأذن قرباً وسائر الأولياء على القفا .

وذلك يثير الانتباه إلى نقطة خاصة لم يصرح بها الحكيم الترمذى ، فيما اطلنا عليه من كتبه ورسائله ، ولكننا - أيضاً - لم نجد ما يشير إلى منعها ، بل لعل

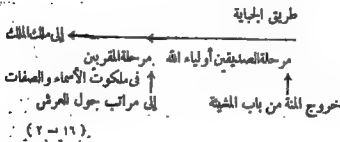
١ - يشير إلى قوله تعالى « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ » (الحديد ٣) .

في نصوصه ما يرشحها ، ويساعد على إثباتها ، لذلك فنحن مضطرون لاستنتاجها
 مجعاً بين نصوصه المتعددة بهذا الشأن ، تلك هي انتقال المتيين من طريق الجهد ،
 بعد أن تخرج له المنة من باب الرحمة ، إلى طريق الجلب بأن تخرج له المنة من باب
 المشقة ، وذلك يعني أن الطريق الأول ليس مغلقاً على من فيه ، وإنما هو مفتوح ،
 يمكن أن يتصل ويمتد إلى نهاية الطريق الثاني ، فنجتمع في ولى واحد نلاحظنا السلوك
 بطريق الجهد ، وطريق الجلب ، وتخرج له المنة مرة من باب الرحمة ، ومرة
 أخرى من باب المشقة ، وحيثما يقبى الانتهاء إلى أن تأخر خروج هذه المنة له
 كان مقيداً بالوقت المحدد له في المشقة ، وأن الفرق بين الطريقين لا يزال قائماً ،
 وأن النظرة إليه باعتبارها ولياً من أولياء الإنابة والهداية تختلف عن النظرة إليه
 باعتباره ولياً من أولياء المشقة والحباية ، وأن وقوع المشقة عليه واجباؤه جعله
 يكتسب صفات وصفات أخرى ، ما كان له أن يتلها بشيء ذلك .

وتسليماً هذه المسألة إلى مسألة أخرى ، هي متى التداخل بين الطريقين ،
 ولعله يكون واضحاً بما سبق ذكره من مقارنات ، ذلك أننا لو فرضنا كلا من
 الطريقين خطأ مبتدأً ذا بداية ونهاية - كما نرى في الشكل التالي :



محمل القسرية



(١٦ - ٢)

لوجدنا الجهد يبدأ قبل الجهد ، ثم يسيران متوازيين - غير متلاقين - في منطقة وسطى ، هي محل القرية ، وهما متوازيان لأنهما متضقان في اتجاههما ، وهما غير متلاقين لأنهما مختلفان في كيفية السلوك في كل منهما ، من ناحية المدة والجهد وواردات البطايا ، وبينما يتوقف السالك في الخط الأول عند مستوى محدود توقفاً لا يعود إلى انسداد الطريق ، ولكن يعود إلى طبيعة الجهد البشرى المحدود ، وعدم قدرته على المضي قدماً في هذا الاتجاه إلى منتهاه ، نجد الخط الثانى يمتد إلى منتهاه ، لاعتياده سالكه على المشية ، فيصل فيه إلى حيث شاء الله .

ولعله يبدو من المفارقات أن ينال الجهد الذى يدلل قصارى جهده ، وغاية صلبه في سبيل الوصول إلى ربه حظاً من القرية دون ما يناله ذلك العبد المحبى الذى لم يسبق له بلل الجهد ، أو معاناة الوفاء بواجب الصدق .

والقارئ لكتب التراجم الصوفية يلاحظ أن بعضهم يدلل في سيره أضعافاً مضاعفة من الجهد ، ثم لا يكاد يبلغ معشار ما يبلغه ذلك العبد الذى أصابته الهداية فجأة ، فظنيرت حياته وشخصيته تغيراً كاملاً ، من حياة التخليط إلى حياة التقوى والزهد والورع والوصول إلى أسنى مقامات الولاية ، وقد يصحبه حينئذ من ذلك ، ويتبادر إلى ذهنه أن مثل هذا العبد لم يكن كفتاً لهذه الدرجة ، وأنه لم يكن على استعداد روحى لما ، وأن مشيئة الله التى تقلته من حال إلى حال قد غيرت طبيعته ، وأحالت سجيته ، وبدلت فطرته ، ولا يدري لذلك حلة أو سبباً ، ولكن هذا المعجب يزول ، وما يتبادر إلى ذهنه يتبدد في ضوء ما يراه الحكيم الترمذى وراء هذه المسألة .

وإن ذلك يدفعنا دفعاً إلى البحث منه عن الأساس الذى ينتهى عليه توجه المشيئة لمن تتوجه له من المحبين بالمنة ، بعد أن عرفنا على أى أساس تتوجه الرحمة بالمنة للمنيبين ، فإن الحكيم يردنا برمها إلى الاستعدادات القطرية التى زود بها كل من الفريقين ، وهذه الاستعدادات تتخذ وجوهاً ونواحي شتى ، منها أصل الخلقة البدنية ، ومنها الملكات والمواهب العقلية ، ومنها السجايا والصفات الخلقية ، فمن الناحية البدنية نجد أن الجهدى أصبح فطرة ، وأطيب تربة ، وأحلى ماء ، وأمل

هذه الناحية تعود بطورها إلى الناحيتين العقلية والحلقية ، لأن البدن ليس إلا أداة لها ووسيلة من وسائلهما .

ومن الناحية العقلية فالتناس يفاضلون في أصل البنية في التطننة والكماسة ، والحظ من العقل (١) ، والعقل عقلان - عند الحكم الترملى - عقل يكون لعامة الناس ، مؤمنين وغير مؤمنين ، لأنه من نور الروح ، وهو العقل الذى يصرون به أمور دنياهم ، وهو عقل العالم والإدراك ، ويضاهون في نصيبهم منه تفاوتاً عظيماً ، وعقل لا يكون لغير الموحدين ، لأنه من نور الإيمان والهداية ، وهو العقل الذى يصرون به أمور دينهم وآخرتهم ، وهو عقل المعرفة والبصيرة ، وبين الموحدين في ذلك العقل تفاوت عظيم (٢) ، وإذا اجتمع العقلان وفر حظ العبد من العقل ، وكان الأول منهما حوثاً للثاني في جميع أموره ، فاجتمعت له هداية الطبع وهداية الإيمان ، وكان ذلك زيادة له في عقله .

والعقل عند الترملى شأن عظيم ، فهو يذكره في كثير من رسائله كقاسم لما يستطيع العبد أن يحصله من الدرجات ، وقد عقد لذلك فصلاً خاصاً في كتابه ونوادر الأصول (٣) يتوان في أن الاعتبار في الاجتهاد بقصد العقل ، بداهة بقوله : عن أبي الترداء رضى الله عنه ، قال : « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا بلغه عن رجل شدة عبادة سأل : كيف عقله ؟ فإن قالوا : غير ذلك قال : لن يبلغ . وذكر له عن رجل من أصحابه رضى الله عنهم شدة عبادة واجتهاد فقال : كيف عقله ؟ قالوا : ليس بشيء ، قال : لن يبلغ صاحبكم حيث يظنون » .

وجعل مقدار ما يكون لدى العبد من هذين العقلين دليلاً على مكانته عند ربه في المقادير الإلهية ، يقول في هذا الفصل ص ١٤١ : « قسم الله تعالى العقل بين

١ - نوادر الأصول ص ٢٣٨-٢٣٩ .

٢ - انظر في ذلك « مسألة في كيفية خلق الإنسان » له ص ١٧٨ أمين ولى الدين .

٣ - ص ٢٤٠ .

خلقه على علمه بهم ، ثم قسم بين الموحدين عقل الهداية على علمه بهم ، فتفاوت
التقسيم ، فكل ما استقر في عهده كان دليلاً على مقاديره الذي كان فيه يومئذ ، وكل
فعل فعله يلهم العقل صاحبه في كل ما أذن له وما حظر عليه ، فكل من كان
حظه من العقل أوفر فسلطان النبالة [على الرشد] فيه أعظم وأنور .

وعلى ذلك فحفظ المحتجب من المواهب العقلية أعظم وأتم ، سواء في ذلك عقل
الفطرة وعقل الهداية ، والعقل كما عرفنا سابقاً هو وزير القلب وقائد جنده
وأمرائه ، فإذا غطرت الخاطرة في الصدر نظر العقل ، فإن رآها حسنة وأمرأ
وشيداً ، قدر ودبر ماذا يراد ، وكتم يراد ، ومتى يراد ، وإلى متى يراد ، وإن
رآها سيئة نفاها من الصدر^(١) ، فالعقل هو الذي يكشف عن مقادير العيود ،
وعجوب الله تعالى ومكرومه ، وعلى قدر هذا العقل تكون قيمة العمل ، فربما
اتفق هذان في ظاهر عمل من الأعمال وبينهما في القيمة ما بين السماء والأرض ،
وذلك لاختلاف عقل كل منهما ، فقليل العمل من عهده عاقل خير من كثير العمل
من عهده أحمق ، وتتفاوت درجات العمل فيما بين ذلك لتفاوت العقل ، والعقل
هنا يجمع بين الموهوب والمكتسب . وروى الحكيم الترمذي كثيراً من الآثار
والأحاديث ، مستشهداً بها على نظريته هذه ، فيقول « وعن عائشة رضي الله عنها
قالت : قلت يا رسول الله ، بأي شيء يتفاضل الناس ؟ قال : بالعقل في الدنيا
والآخرة ، قلت : أليس يجرى الناس بأعمالهم ؟ قال : يا عائشة ، وعمل يعمل
بطاعة الله إلا من عقل ، فيقدر عقولهم يعملون ، وعلى قدر ما يعملون يجرؤن^(٢)
« وعن طاووس عن ابن عباس رضي الله عنهما . . . فقال عليه السلام : تبارك
الذي قسم العقل بين عباده أثنتاً ، إن الرجلين ليستوى عملهما وبرهما وصورتهما
وصالحتهما ، لكنهما يتفاوتان في العقل ، كالليرة في جنب أجد ، وما قسم الله تعالى
خلقه سخطاً هو أفضل من العقل واليقين^(٣) .

١- نوادر الأصول ص ٣٥٨ .

٢- المصدر السابق ص ٢٤١ .

٣- المصدر السابق ص ٣٤٢ .

أما الناحية الخلقية فلعلها أهم هذه النواحي جميعها وأبرزها ، بل إننا نجد أن النواحي الأخرى تنهى في آخر الأمر إلى هذه الناحية ، ولذلك يركز الحكيم الترمذى عليها تركيزاً خاصاً ، فنحن نجد أن المجتهد قد أوتي بحسن الأخلاق جبلة وطبعاً وفطرة ، لذلك يسهل عليه الاقتياد قلباً ونفساً وجوارحاً ، لأن نفسه قد طبعت على لمخلاق الكرام ، فلا يحتاج إلى كثير عناء في مجاهدتها ، ولا يضطر إلى بذل الجهد في إحسانها أو القيام على شأنها ، فعتد ما يسير في طريق الله تلين معه ، وتتقاد له ، أما المنيب للمهتدى ، فإنه لا يجد في نفسه مثل هذه الأخلاق ، بل لعله يجد أمثالها ، لذلك يحتاج إلى كثير من الجهد ، ويتحمل كثيراً من المشقة ، لأن نفسه تميل إلى غير طريقه ، وهو بأسرها أسراً ، ويحبسها قسراً ويجادل أن يتحول إلى خلق الكرام .

فإذا كان الخلق بالطبع يظهر سلطانه وأثره على سلوك الإنسان وتصرفاته ، فهو يسترسل مع ما يفتق مع طبيعته في يسر وسهولة ، بينما يكابد في سلوكه ما لا يفتق مع جبلته وفطرته ، وقد أخرج الله كبريم الأخلاق لعباده من صفاته ، فمن أراد به خيراً منحها خلقاً ، إما جبلة وطبعاً ، وإما خلقاً وتطبعاً ، فالطبع والجبلة للمسيئين ، والخلق والتطبع للمهتدين ، وما كان جبلة وطبعاً لم يصح إلى جهد كبير حتى يظهر أثره على سلوكه وجوارحه ، لأن نور الاسم الكريم مشرق في صدره ، وما كان خلقاً وتطبعاً احتاج إلى جهد كبير لتطهير قلبه وصلوه أولاً من دنس الأخلاق ، ثم للتخلي بمحاسن الأخلاق ، وعندئذ يشكر الله له ، فيبه نور هذا الخلق الكريم^(١) .

على أن هنالك فرقاً هاماً بين الطبع والتطبع ، ذلك لأن ما كان بالطبع فهو أصيلاً ثابت ، كالذهب الخالص يزداد بريقاً وصباء كلما عرض على النار ، أما ما كان بالتطبع فهو كالطلاء الخارجي الذي يستر ما تحته ، فهو لا يزيله ولا يمحوه ، ولكنه يستره ويغويه ، فالأخلاق القطرية لا تزول ، ولكنها يمكن وتستتر خلف ستار من الأخلاق المكتسبة ، كالمدن المظلمة بطلاء الذهب ، يقول

الحكيم (١) : « ومن علامة أولئك [الأتين] أنه يخرجهم من بطون أمهاتهم أحراراً من رق النفوس ، قد طبع نفوسهم على أخلاق الكرام من السخاوة والشجاعة ، والمهابة والحلم ، والثبات والزمانة والصيانة ، فهذا حر من رق النفس ، ومن كان [على] ضد هذه الأشياء مثل البخل والضيق والمكر والعجلة وحدة الشهوة والحرض والحبس ، فهو عبد نفسه ، فإن رزق تقوى احتاج إلى أن يجاهد نفسه حتى لا يعمل أوزكاته بما يصير به عاصياً ، فهو وإن جاهد فهذه الأخلاق باطنية فإن عملوا بطاعة عملوها بكراسة نفس وجهد ، والأحرار الكرماء قد خوفوا من هذه الأخلاق طبعاً ، فإن انتهوا عما نهى الله عنه لم يحتاجوا إلى أن يحاربوا ويجهلوا نفوسهم ، وإن عملوا بطاعة عملوها تكملاً وسماحة ، فقلبه لين متقاد . »

وعلى ذلك فالهتبي يتجلى في أعماق نفسه جبلية وخطرة بصفات كريمة نبهه لكي يسير في طريق المنة عندما يأتي الوقت الذي رسمته المشيئة لجذبه ، وهو قبل هذا الوقت ، قد يعمل بمقتضى جبلته فيكون من الصالحين الأتقياء ، وقد يكون حقيراً ، كما شاهدنا في قصص هؤلاء المخطئين الذين هدام الله ، وجذبهم إلى خطرة قلته في لحظة واحدة ، فلم يكن سلوكهم ذلك ناهياً من فطرتهم ، وإنما كان مخالفاً لها ، فلما تبين الأسباب التي تمكن لهم من السير حسب فطرتهم وتبعيلهم وجعلوا ذلك أسيراً على أنفسهم من السير في طريق التخليط . وقد يمنع هذه المعاني كلها في إيجاز ووضوح قول الحكيم في كتابه «ختم الأولياء» : « أعلم أن المصلوب في مبدأ أمره [عبد] صحيح الفطرة طيب التربية ، عذب الماء ، زكي الروح ، صافي الذهن ، عظيم الحظ من العقل ، سليم الصدر من الآفات ، لين الأخلاق ، واسع الصدر ، مصنوع له ، أجنى : عفوياً عليه ، فإذا بلغ وقت الإجابة هداه [الله] ووفقه للخير ، حتى إذا بلغ وقت كشف الفتح ، فتح له . »

وبعد هذا التفسير ، هل نستطيع أن نجد فيه حلاً مقبولاً للقضية التي أثارها ،
وهي الأساس الذي يبنى عليه اختصاص المحتج بالجباية ، وترك المجتهد مجرد
المساعدة ؟ .

لا نظن أن فيها ذكرناه جواباً مناسباً ، لأنه لا يبدو أن يكون تفسيراً للمشيئة
بالمشيئة نفسها ، أو بمظاهرها وجودها عند العبد المحتج ، إذ ما هو الأساس الذي
اختص المحتج بمقتضاه بما اختص به من صفات بدنية ، ومواهب عقلية ، ومنع
أعلاقية ؟ إنه نفس السؤال ! نعم تقدم وقته قليلاً ، فبعد أن كان السؤال يتوجه
عند ظهور أثر الجبابة فعلاً وقت كشف الفتح ، لماذا وقع الاختيار على عبد بخصوصه
ففتح له ؟ أصبح السؤال يتقدم إلى ما قبل ذلك عند الولادة أو إلى ما قبلها ، لماذا
وقع الاختيار على عبد بخصوصه ففتح هذه المنح ، وألقى هذه المواهب ، التي
تعدهم للإجابة والاصطفاء ؟ بل لعل هذا السؤال يعود إلى بدء الخلق حيث «خلق
الله الخلق في ظلمة» ، ثم رش عليهم من نوره ، فلما أصاب من أصاب بمشيئته ،
وأخطأ من أخطأ بمشيئته فقد علم من يصيبه بمن يخطئه» .

ولقد أدرك الحكماء التزملي ما قد نثروه هذه القضية ، فأشار إلى خطأ السؤال
بهذا الوضع ، لأنه لا يسأل عن المشيئة الإلهية ، وإنما يسأل عن مظاهرها وعلاماتها ،
وكل ما ذكرناه بشأن المحتج إنما كان من مظاهرها وعلاماتها ، أما الحقيقة نفسها
فلا سؤال عنها ، يقول الحكماء : «فالؤمنون من الله عليهم في السير بمشيئته ، وليس
لأحد في المشيئة منازعة ، أن يقول لم شئت لفلان ولم تشأ لي ؟ وكللك الهبة»
ولعلنا نلاحظ - عرضاً - أن هذه المسألة تعود بأصولها إلى مشكلة القدرة ، ومسألة
الجبر والاختيار ، وقد عالجها الحكماء بصورة أخافة في غير موضع من كتبهم ،
وليس في المشيئة منازعة ، كما يقول الحكماء .

على أن هذه الإجابة تثير مسألة أخرى ، لعلها ليست في نفس الدرجة من
الأهمية ، لكنها - ولا شك - تراود الفكر ، تلك هي مدى التلازم بين وجود

١ - نوادر الأصول ص ٣٨٧

٢ - منها هذا الموضع ، ومنها ص ١٨٥ من كتابه «شفاء العليل» .

هذا الاستعداد وتحقق الجلب والاجباء . ولفظ أوضح ، هل يلزم من وجود هذا الاستعداد لدى أى شخص أن تتحقق له ولاية الجلب والاجباء ؟ إن معنى ذلك وجود تناقض صريح فى وضع القضية ، لأن هذا اللزوم يعنى أن تحقق الولاية حيثئذ يكون تابعا لوجود هذا الاستعداد ، ويكون بذلك أقرب إلى أن يكون كسبا ، منه إلى أن يكون هبة ومنه ، والفرص أنه منة من الله ، وأنه اجباء وجلب تابع للمشقة الإلهية ، لم يسبقه توجه ولا سعى من العبد ، أو لم يكن - على الأقل - بسبب توجه العبد وسعيه .

لكننا لو دققنا النظر فى هذه المسألة لوجدنا أن الملزوم واللازم هنا وجهان لموضوع واحد يتبعانه ، هو المشقة ، ولو كان الاجباء تابعا للاستعداد لما تأخر إلى الوقت الذى حددته المشقة لكشف الفتح ، والأولى - إذن - أن توضع المسألة بصورة أخرى : إن المشقة الإلهية لما استلزمت خروج المنة للعبد بالولاية استلزمت أن يسبق ذلك تزويده بالاستعدادات التى توجهها لها ، حتى يكون قادرا على حلها والقيام بها ،

وعلى ذلك فكم من مستعد لا تناله هذه الولاية ، لعدم توجه المشقة إليه بها ، ولكن لا تنال هذه الولاية إلا مستعدا لها ، لتوجه المشقة إليه بها ، وبما يهتبه لها ، وبذلك تصاب هذه الولاية منزلتها من ناحيتين : من ناحية وقوعها بمحض المشقة الإلهية ، ومن ناحية الولى الذى تتحقق له ، فليس هو أى إنسان اتفق ، ولكنه إنسان يمتاز من جميع نواحيه ، أهل أن يتحمل أعباء هذه الولاية وأثقالها ، وهنا يمكن الجواب للاعتراض الذى أثاره الدكتور عثمان يحيى بقوله (١) : ولعل بعض أصحاب النزعة الإنسانية ودعاة الأخلاق الوجودية يعترضون على فكرة النعمة الإلهية من حيث إنها تسلب الإنسان أعز شئ لديه ، وهو حريته وإرادته واختياره فى تقرير مصيره ، أليس المرء فى مستوى «النعمة» يصبح بمثابة آلة صماء ؟ يفعل أكثر مما يفعل ؟ ويأخذ أكثر مما يعطى ؟ ويستجيب ولا يجب ؟ والواقع أن هذا فهم سطحي لطبيعة النعمة الإلهية ، وموقف الإنسان منها ، إن

« النعمة » لا تفقد المرء حريته أو كسبه ، ولكنها بكل دقة تسمو بها إلى منطقة أسمى بكثير من منطقة الإنسان وحلوده وآفاقه ، ونحن حين نتأمل في سيرة أصحاب النعمة الملقمة ، أى في سيرة الأولياء حقاً ، نجدهم أكثر الناس تمسكاً « بالفضائل الإنسانية » وأشدهم حباً للإنسان من حيث هو إنسان ، وكل ذلك نراهم أعنى من غيرهم في فهم معنى الواجب والتضحية والقداء :

ونحن نوافقه على رأيه ، ونضيف أيضاً لذلك أن فعل المنة الإلهية في جانب المتبئين ليس قيداً على حرية الولى واختياره ، بل ليس خارجاً عن إرادته وكسبه ، لا بمعنى أنها داخلة تحت سلطانه ، ولكن بمعنى أنها استجابة من الله له ، فهنا هو أقصى ما كان ينتظره ويأمله ويرجو الوصول إليه من وراء سعيه وجهده ، فإذا حققته له المنة الإلهية لم يكن ذلك سلباً لحريته وإرادته واختياره ، وإنما تحقيقاً لها ، وسبب الاشتهاء أن ما كان داخلاً في دائرة إرادته كان في نفس الوقت خارجاً عن حدود طاقته ، فلم يعد إلا أن يستجيب الله له فيمده بتمته ، ويتداركه بمجوعته ، ويحقق له ما كان يصبو إليه برحمته ، في حلول فطرته البشرية ، وطبيعته الإنسانية ، أما في جانب المحبتين ، فهو تحقيق للماثلينهم ، وإبراز لحقيقتهن ، ولا يمكن لذلك أن يكون قيداً على حريتهن وحجراً على اختيارهن ، فهؤلاء الأولياء أكثر الناس بلداً من ذوات نفوسهم لكن يتحرروا من رقها ، ويعضوا من قيودها ، ويحلقوا في سماء الطهر والقناء والصفاء ، كأمى ما يكون النموذج البشرى الإنسانى في تحقيق إنسانيته ،

وإذا كانت مسألة الحباية والمداية واختصاص بعض الأولياء باحداهما دون البعض قد أثارت القضية التي حللناها آنفاً ، وهى من وجهة نظر كلامية جدلية ، فقد أثارت قضية أخرى من وجهة نظر صوفية ذوقية ، تلك هى مدى ثبات كل من الولى المحبى ، والولى المهتدى فى ولايته ، وإذا صح لأحد أن يكون دخيلاً بالبحث فى مجال الصوفية ، فانه قد يسبق إلى فكره أن المجهود الذى تقطى عقاب النفس بمجهده وكده ، وتكبد شقة السير فى الطريق مرحلة مرحلة ، فعانى كل مرحلة منها ، وعرف أسرارها وخفاياها ، وبلاتها ومنهاها ، وما تسلم إليه من مراحل

تسمى : يكون أكثر غلى رخصة نفسه وحليتها من التردى فى الفن ، وأكثر معرفة بأداب الطريق ومعاله ، وأكبر خبرة بترويه ومسالكه .

فوق أنه بعد أن بذل الجهد وصدق فيه آتاه الله ولايته فكان ذلك جزاء وفاءً غلى ما قدم من جهاد صادق ، وهو لذلك يكون راحياً فى منزله ، ثابتاً فى مرتبته ، لا يخشى عليه من السلب ، من ناحية أنه ملوك وأع لأخطار الطريق ومكائمه ، ومن ناحية أنه قد نال منزله تلك بكسبه وعمله ، فكانت ثواباً غلى ما كابد وعانى ، وما قدم من صادق الجهد والوفاء ، ولا يحفل أن يكون مستحقاً لهذا الجزاء ثم يسلب منه .

أما المحبى الذى جلب ، دون سابق جهد أو كسب ، فلم يكن وضو له إلى مرتبته ثواباً غلى عمل قلته ، ولا بد إذن أن يكون امتحاناً وإختلام ، فان قام بأدام واجب الشكر غلى هذه النعمة ، ولأ فاته عرضه لخطر السلب .

وإذا أضفنا إلى ذلك أنه لم يتمرس - مثل المجتهد - بسلوك الطريق ، ومجاهدة النفس ، ومعرفة كيف يروضها ويؤدبها ، فاننا نلوك عظم هذا الخطر الذى يتعرض له ، وأنه لذلك غير آمن فى منزله أن تسلب منه ، ويكون السالك إلى الله غلى طريق الجهد فى وفاء الصديق ، والصدق فى بذل الجهد أكثر ثباتاً ورسوخاً وأماناً ، وإن كان أبطأ سيراً وتلججاً فى مراحل هذا الطريق ، من السالك إلى الله غلى طريق الإجابة والجلب .

ولقد أثار هذه القضية بعض معاصرى الحكم الترمذى ، مما جعله يما لها فى كتابه «ختم الأولياء» ، ويشير إلى ذلك بقوله (١) : «وقد كان عندنا قوم يتكلمون فى هذا النوع من العلم على التوهم والمقاييس ، وبلغ من جهالهم أن قالوا : إن هذا الواصل إليه (لى الله) غلى طريق الجهد أقل خطراً فى الساب من هذا الذى أعطى من غير جهد ، وذلك أن الذى أعطى غلى جهده صير (الله تعالى) ذلك الوصول ثواباً لجهده ، وإن أتاب الله العبد على شىء لم يرجع فيه ، وهذا

الذى أعطى على غير جهده هو عبد ميتى ، وامتنع بالشكر ، فهو غير مأمون أن يسلب ، وخطره فى السلب عظيم .

ومنطق الكتاب كله وسياقه يقفان على التقيض من هذا الفهم ، لذلك كان علاجه لما بإشارة موجزة ، اكتماء بما تضمنته الكتاب من تفصيلات تتعلق بشأن كل من المحتجب والمهتدى ، كما كان علاجه لما عنيقاً وقاسياً على هؤلاء النخلاء اللذين يتكلمون الحديث فيما يجهلون . يقول : « فتعجبت من جهلهم حيث جعلوا الوصول إلى الله تعالى عوضاً من جهد العبد^(١) ، عرفت أنهم أصحاب مقاييس ، لا يعرفون ما الوصول ، ولا قدر الوصول ، وهل وصل أحد إلى الله عز وجل إلا بالله ؟ ! فيزعمون أنهم وصلوا بجهدهم ، وكلبوا والله ! ما وصل أحد منهم إلى الله عز وجل إلا بالله ، ولقد كلبتهم غيرة^(٢) ، فان المؤمن يغار لله . »

فالحكيم يرى - إذن - أن وصول كل من المهتد والمحتجب إلى عمل القربة ، وإلى مرتبة التى أهدت له إنما كانت مئة خالصة من الله ، وليست ثواباً لأى منهما على عمل قدمه ، أو جهده بذله ، أما المحتجب فواضح ، وأما المهتدى ، فلأن المنة خرجت له من باب الرحمة ، والرحمة ليست ثواباً ولا جزاء ، بل هى شيء فوق الثواب والجزاء ، والمعاملة بالثواب والجزاء إنما تكون بمقتضى الحق ، وتلك مرحلة تسبق مرحلة الصادقين ، فإذا حوّل بمقتضى الرحمة ، فهى شيء فوق الحق ، هى فضل من الله يتفضل به عليه ، لذلك ينقله بمته إلى عمل القربة ، حيث يعمل معاملة الأحرار الكرام على شريطة التزام ، ويؤخذ فيها بوسائل التلبيذ والتأديب ليصلح لل مقام الأعلى ، فلم يكن وصوله إلى هذا المثل جزاء ولا ثواباً ، بل كان وصوله برحمة الله . أما خطر السلب ، فقد عرفنا أنه حل فى هذا المنزلة على شرط التزام ، وانتظار الإذن فى كافة الأمور ، وانتهاء الشرط يعرضه - ولا شك - لخطر السلب ، فليس يأمن فى منزله تلك إلا بعد أن يجتاز

١ - فى النسخة المطبوعة : من جهة العبد ، وهو غير متسق مع السياق ، ولعله سهو وقع من المحقق عند النسخ ، أو وقع فى النسخة الخطية ، وفات المحقق .

٢ - فى النسخة المطبوعة : ولقد كلبهم غيرى ، وهو خطأ واضح من السياق .

للى مراحل البآدب والهللب؁ ولسلطن أمر المولى لل لل علآ؁ فللفو الش ط؁ ولسرك له الإذن؁ ولسكون مشلحه معلقة بمشلة الله ؕ

والللبى ولعل على المشلة ابتداء؁ ونآله الملة للوآآ وكرمآ؁ فألعله من نفسه الللبآ واصطفآ؁ فكلف للصور أن للقلب معنى الللبآ والاصطفآ للصلل بمعى اللملآن والأللاء ؟ آاصة إذا عرفآ أن اللملآن والأللاء إنما للكون فى شآن النفس وشلواتها؁ لا فى هآن القلب؁ وهآا اللل الللبى قلل للل بن قلبه ولبن نفسه؁ فلم للل لها على سلطان؁ ثم كلف للصور أن نآله هله الملة قللله إلى للل القربة دون شرط ودون لبله؁ ثم للكون فىآ عرلة لللل ؟ وما اللآى لأن نآله الملة لآى ذى للل إذا كان المرآل حرمانه من هله المربة ؟ هآا شىء أقرب إلى اللل لا لللوز أن للل فى للو الله وكرمه ؕ

وللشر الللل اللللى إلى هله اللآى للوله^(١) : إن الصآلق لما اسلفرل لللله؁ للل مللعلآ عن الصللق فى مفازة الللرة؁ فآاضطر فجآر إلى الله لعالى؁ صآرلآ مسلفلآ؁ فرلم؁ فألما وصل إلىه بله من للل رحمه؁ فكلف للكون وصوله ثوابآ لللله ؟ وللل شربلآ هآا بللآ؁ فهآا مرلوم لللله؁ والأول (الللبى) لللون علىه من للو وكرمه؁ فكلف لللوز أن للل بالله الللوال الللرم؁ القرب فى للو وكرمه؁ أن للل فى ملله؁ ومن ههنا أللآ هآا الللكلف أن للن بلله أنه أوصله إلى قربله؁ ولسكن له بلل للبله لللبله؁ ولللآ 11 هآا للل مللآ لا مللل؁ ولإنما الللبآ فى شآن النفس لا فى شآن القلب ؕ

وأما الوجه اللآى من اللللة؁ وهى أن الملهلى حرف اللللل ومسالكه؁ وهآل آآآ النفس ومشلاتها؁ وأن الللبى؁ على عكس ذلآ؁ قل أخذ أخذآ؁ وللل لللله ولبن نفسه؁ فلم للل له علم باللللل ومكآلنها؁ ولا بمرآل هله اللللل والآآب الملولبة فىآ؁ فآن الأمر فىآ مآآل لللك؁ وهآا وآلل مما ذلكرناه

في شأن كل من الوليين ، فالله تعالى يعانى كثيراً من المشقة والجهد في قطع مراحل هذا الطريق ، لأن مثته على قدر ما ينى من صدق ، وعطاياه على قدر ما يذل من جهد ، وهو لذلك يستغرق في مكابذته أكثر وأشق من الهوى الذى يمر بمثل هذه المراحل ، بل وبأكثر منها ، ولكنه يكون محمولا فيها على أكف الرفق وعففات اللطف ، عطاءً بالعناية والرعاية ، غير متروك لجده ، أو محسب على بدله ، بل تتوارد عليه العطايا والمنايا والأنوار على قدر ما برز له من المشقة ، وامتداد ذلك على قدر احتمال النفوس والقلوب ، فليس الجهد أكثر معرفة من المحبوب بمراحل هذه الطريق ، ولا دربة على مسالكها ، ولكنه أطول مدة في سلوكه لها ، وأكثر معاناة لمشقتها ، فطريق المحبوب هى نفس طريق الجهد ، لكنها بالنسبة له قصيرة مختصرة خفيفة ، وبالنسبة للمجتهد طويلة شاقة غير مختصرة ، ويشير الحكيم إلى ذلك بمثل قوله (١) : « فكلك شأن هؤلاء المحبوبين ، يجلسهم الله إليه على طريقه ، فيتولى اصطفاهم وتزيينهم ، حتى يصنى نفوسهم الترابية بأنواره ، كما يصنى جوهر المعدن بالنار حتى تزول ترابيته ، وتبقى النفس صافية ، وتمتد تلك التصفية ، حتى إذا بلغوا الغاية من الصفاء أوصلهم إلى أعلى المنازل ، وكشف لهم النطاء عن المحل ، وأهدى إليهم حجاب من كلماته وعلموه ، وإنما تمتد ذلك لأن القلوب والنفوس لا تحمل مرة واحدة كل ذلك ، فلا يزال يلطف بهم حتى يعودهم احتمال تلك الأحوال التى تستقبلهم من ملكه ، فاذا وصلوا إليه احتملوا الوصول والنجوى » .

فمن أجل ذلك يحتاج الولي إلى مدة في جلوسه ، كما يحتاج المجتهد (إلى مدة) في صلبه ، إلا أن هذا تصفيته لنفسه بجده ، وتصفيه المحبوب بتولاه الله بأنواره ، فانظر كيف صنع الله بعبد ، وصنع العبد بنفسه .

ونستطيع أن نجعل هنا أقسام الولاية إلى قسمين رئيسيين ، بالنظر إلى المنة الإلهية من ناحية ، وإلى جهد العبد من ناحية ثانية ، ويمكن أن نصف القسم الأول بأنه يبدأ إيجابياً فعلاً ، يظل يبدل أقصى الجهد ، مدفوعاً بموافقة قربة صادقة .

وفكرة ثابتة مستقرة ، وإرادة متواصلة مستمرة ، نحو الوصول إلى الله ، حتى إذا وصلت به إرادته إلى مرحلة من مراحل الجهد ، هي أقصى ما يستطيع ، أخذته المنة الإلهية فحاطته بمنابها ، ونالته بفضاحتها وعطاياها ، فيصبح - مع إيجابيته وفعاليته - قابلاً لأنوارها وكشوفها ، مستفيداً بهداياها وأعطياتها ، مما يزيد إيجابية وفعالية ، كما يمكن أن نصف القسم الثاني بأنه يبدأ سلبياً قابلاً ، لكنه ما إن تلمسه المنة الإلهية بكشفها وبنفحاتها حتى تنطلق جميع طاقاته الكامنة ، وتنفجر كل أشواقه الحبيسة في سيل إيجابي عارم ، لا يكاد يبدأ ولا يستريح حتى يصل إلى غايته ، ويقتفى إلى متناه ، ثمعلة المنية بالطفافها ، وتمهد له الطريق ، وتسرع به في المسير .

ولعل ذلك التقسم هو ما أصبح الصوفية جميعاً يعتمدونه ، ويشيرون إليه ، فنسب ذلك مثلاً بالسهروردي والمدرسة الشاذلية .

فالسهروردي (المتوفى عام ٦٣٢ هـ) يقول في كتابه «عوارف المعارف» (١) :
ويجمع حال الصوفي شيان هما وصف الصوفية ، وإليهما الإشارة بقوله تعالى :
«اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» (الشورى ١٣) فقوم من الصوفية خصوا بالاجتهاد الصوفى ، وقوم منهم خصوا بالمداية ، بشرط مقدمه الإجابة ، فالاجتهاد المحض غير معمل بكسب العبد ، وهذا حال المحبوب المراد ، يبادته الحق بمنحه ومواهبه ، من غير سابقة كسب منه يسبق كشوف اجتهاده ، وفي هذا أخذ بطائفة الصوفية ، رفعت الحجب عن قلوبهم ، وبأدركهم سطوع نور اليقين ، فأثار نازل الحال فيهم شهوة الاجتهاد والأعمال ، فأقبلوا على الأعمال باللذات ، والعيش فيها قرة أعينهم ، فسهل الكشف عليهم الاجتهاد .

..... فأما الطريق الآخر ، طريق المريدين ، وهم الذين شرطوا لم الإجابة ، فقال الله تعالى «وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ» فطوبوا بالاجتهاد أولاً قبل الكشف ، قال الله تعالى «وَالَّذِينَ جَاءُوا فِينَا لِنَشْهَدَ بِتَّوْحِيدِهِمْ سُبْحَانَهُ» (التكوير ٦٩) يدرجهم

التصميم الذى شاهده عند الحكيم ، والذى شاهده من قبل عند السهروردى ،
 ويقل ابن عطاء الله ذلك من أبى العباس الرمى فيقول (١) : وكان الشيخ أبو العباس
 يقول : الناس على قسمين : قوم وصلوا بكرامة الله إلى طاعة الله ، وقوم وصلوا بطاعة
 الله إلى كرامة الله ، قال الله سبحانه «لَا يَجْتَنِبُ الرِّجْسَ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْنَا
 مَنْ يُنِيبُ» (الشورى ١٣) ، ثم يقول (٢) : ومعنى كلام الشيخ هذا : أن من الناس
 من حرك الله همه لطلب الوصول إليه ، فصار يطوى مهله نفسه ، ويبلد عليه ،
 إلى أن وصل إلى حضرة ربه ، يصدق على هذا قوله سبحانه «وَالَّذِينَ جَاءَهُدُوا
 فِينَا لِنَهْلِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا» (المنكوت ٦٩) ومن الناس من فجأته عناية الله من غير طلب
 ولا استعداد ، ويشهد لذلك قوله «يَخْتَصِمُ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ» (آل عمران ٧٤)
 والأول حال السالكين ، والثاني حال المخلوبين ، فمن كان مبلوّه المعاملة فهناك
 المراسلة ، ومن كان مبلوّه المواصله رد إلى وجود المعاملة ، بل إنهم يحتاجون
 كثيراً من القضايا التى عاجلها الحكيم ، مثل قضية المجهود والمخلوب أيهما أتم فى
 طريقه وأرسخ ، يقول ابن عطاء الله (٣) : «ولا تظن أن المخلوب لا طريق
 له ، بل له طريق طوبى عناية الله ، فسلكها مسرعاً إلى الله حبلًا ، وكثيراً ما تسمع
 عند مراجعة المتسبين الطريق أن السالك أتم من المخلوب ، لأن السالك عرف الطريق
 وما توصل إليه ، والمخلوب ليس كذلك ، وهذا بناء منهم على أن المخلوب لا طريق
 له ، وليس الأمر كما زعموا ، فإن المخلوب طوبى له الطريق ، ولم تطور عنه ،
 ومن طوبى له الطريق لم تفته ولم تنب عنه ، وإنما فاته مناعها وطول أمدها ،
 والمخلوب كمن طوبى له الأرض إلى مكة ، والسالك كالسائر إليها على أكواد
 المطايا »

ومن هنا نمتطيع أن نلاحظ كيف يتم وجه التشابه فى علاج قضية الولاية بين

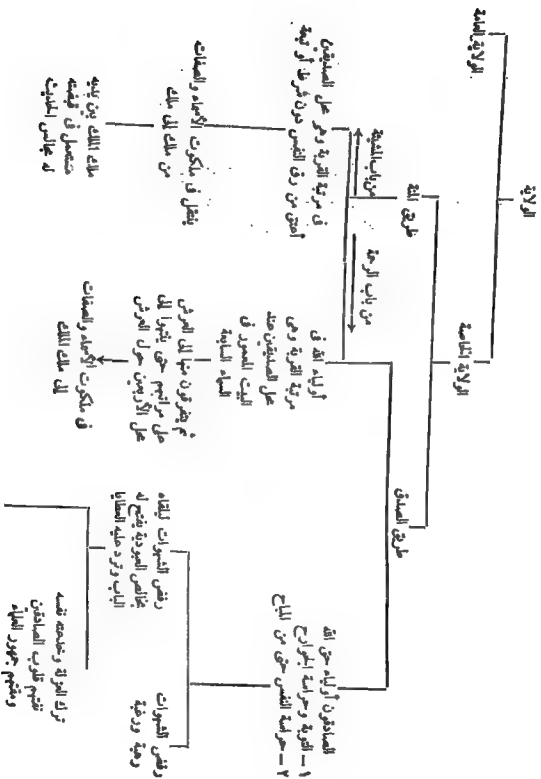
١- لطائف المنن ص ١٠٢ .

٢- المصدر السابق ص ١١٠ - ١١١ .

٣- المصدر السابق ص ٢١١ .

المدرسة الشاذلية والحكيم الترمذى ، بل كيف يتم التطابق بينهما ، وليس ذلك
بغريب بعد أن عرفنا في الباب الأول صلة هذه المدرسة بالحكيم الترمذى :

غير أن الحكيم يمتاز بتركز مذهبه ، واستغراقه في دراسة هذه القضية ، ولذلك
فهو يمتاز بتوضيح كثير من تلك اللامع والتعصبات الدقيقة التي تميز أقسام
الولاية وطرقها كما رأينا فيما سبق ، وكما سوف يتضح أكثر وأكثر كلما مضينا
في فصول هذه الرسالة ، وفي الشكل التالى حاولنا أن نعطي صورة مجملة أساسية
لهذا التقسيم عند الحكيم الترمذى :



أزفرهم خطا هو سيئهم
وحاشوهم

لم ماعون الحديث من
التجوى والراسية
والإمام

لجوا على سرمان النفس
مع بقاء لغة الطاعات

الانسان في أعمال البر
مصيبة من مصائب الجنان
والثمة بالثامة

حذف من شهوة الطاعات
وبقيت مشيئة النفس

- ١- يبقى حارسا لقلبه من لمرصية النفس حتى
لا تفسد حلوة المساء
- ٢- يحافظ نفسه في تصفية الاخلاق الدينية
- ٣- يقطع ويتجر ويلجأ الى الله
- ٤- لم يمانر بعد على الصادقين في السه للدينا
عند بيت البرة

١- يقول الى على الأحرار الكرام الصديقين (أولياء الله) عند البيت المعمور في الأنهار السابعة
٢- يشترط عليه لزوم البرية والألا يمشي الى محل الا ياذن

ثم يضرعون منها الى العرش على مراتبهم
حتى ينتهوا الى محل الأريحين حول
العرش
أصل بركة وحرية
فهو خلول

الولاية والنوبة :

أشرنا فيما سبق أن أولياء الحماية طبقة بين الأنبياء والأولياء ، وأن المهتبي له الحديث والفراسة والإلهام والصدقية ، ولأن حونه من أولياء الإنابة ما دون ذلك كالفراسة والإلهام والصدقية ، ولم نستطد إلى ذكر ما يتعلق بذلك من التفاصيل إثاراً منا لذكرها منفصلة ، حتى يتيسر لنا أن نقفها بعض ما يستحق من عناية وإهتمام ، فهي تاج نظريته في الولاية ، وقمة مذهب في التصوف ،

ونبدأ الطريق مع المتب في طريق الصدق لنلاحظ أن السلوك إلى الله يرتكز على ناحيتين اثنتين يطالب بهما العبد ، هما تخلصه كلية من نفسه ، وسعيه بقلبه إلى الله ، وهما ناحيتان متكاملتان ، تساعد كل منهما الأخرى ، فبسعى قلبه يطرح نفسه ومشائها وراءه ظهيراً ، وبالتالي يخلص من نفسه يزول الحجاب القائم بينه وبين ربه ، وما لم يتخلص من نفسه ومشائها ، متجهاً بقلبه إلى الله وحده ، فلا يطمع أن يحل في مجالس القرية ، لأنها مجالس الأحرار الكرام ، الذين تخلصوا من عبوديتهم لغوسهم ، فخلصت عبوديتهم لربهم ، وتخلصوا من سوء صفاتها ، فخلصوا بالصفات الكريمة التي خرجت لهم من أسماء الله وصفاته العليا ، فخلصوا لمجالس القرية ، وحلوا بها على قدر منازلهم ، فالصادق ما زالت به أمواج المواجهة ترفعه وتحطه حتى مل وأجهد ، واستفرغ مجهوده من الصدق في سيره ، ثم نظر إلى نفسه فوجدتها حية ، معها صفاتها كما هي ، فتحير وانقطع ، ولجأ إلى الله لجوء المضطرين ، فأدركته الرحمة ، وحلته في لحظة من عمل الصادقين في السماء الدنيا عند بيت النزة إلى عمل الصديقين فوق السماء السابعة عند البيت المعمور ، حيث يجد روح القرية ونعيمها ، هناك يشترط عليه لزوم المرتبة ، وعدم الاشتغال إلا بما يؤذن له فيه من الأعمال ، ويظل كذلك تحت حراسة الحق وتأييده ، فإن وفى بشرطه ، وثبت في مرتبته ، ولم يبع عملاً في عمل القرية أصبح أهلاً لأن ينال منه جليطة ، لأن نفسه ، وإن تكن باقية معه ، قد ذلت وخمد سلطانها ولم يعد لها عليه نفوذ ، فيقتل من عمل القرية إلى ملك المبروت ، ومنه إلى ملك السلطان ، ثم إلى ملك الجلال v v إلى آخر

هذه الأملاك التي سبق ذكرها حتى يصل إلى ما قدر له منها ، وكلما كان أوفر حقاً منها كلما كان أوفر حقاً من الولاية ، حتى تم له ولاية الله .

فاذا اتجهنا مع المجلوب في طريق الجلبية لاحظنا أن سلوكه إلى الله يرتكز على هاتين الناحيتين أيضاً ، غير أن الله يتكفل له بهما ، فيأخذه إلى المرتبة ، ويلزم به الحق ليجول بينه وبين نفسه دون شرط ، ثم يجلبه في نفس الطريق ، فيقتل من محل القربة إلى ملك الجبروت ، ومنه إلى ملك السلطان ، ثم إلى ملك الحلال . ، وهكذا ، يقول الحكيم (١) : « وكلاهما ولياً أمر الله بالصدق حتى ولي الله أمرهما ، فالأول خرجت له الولاية من الرحمة ، فولى الله نقله من بيت العزة إلى محل منزلة القربة في لحظة ، والثاني خرجت له الولاية من الجود فولى الله نقله في لحظة من ملك إلى ملك حتى ماله الملك » والمجلوب أحضه الله تعالى من ريق النفس ، فجلبه إليه ، فصار حراً ، وألزم المرتبة حتى جلب وأدب ، وطهر وزكى ، فأحضه الله تعالى من ريق النفس بجوده بلا تبعة ، فصار حراً لم يبق للنفس فيه مطالبة بخلق من أخلاقها ، فهذا أيضاً مجلوب من المرتبة (٢) .

هذه الأملاك التي يسير فيها المتب ، ويؤخذ إليها المحتج ، هي من أسماء الله الحسنى ، ولعلنا لو حاولنا أن ترجم المقصود بهذه الصورة إلى مفهوم عقل قلنا : إن لكل اسم من هذه الأسماء معاني عليا جمة ، فاذا قدر لعبد أن يتابع بقلبه وعقله اسماً من هذه الأسماء ، فلا شك أن هذه المعاني سوف تتغلغل في أعماق وجدانه وشعوره ، وتترك آثارها في نفسه ومشاعره ، فأسماء للتهر والجبروت سوف تترك فيه آثار الخضوع والخشوع ، وتزيل فيه آثار التمرد والعصيان ، وأسماء العزة والسلطان سوف تبعث فيه عزة الإيمان ، وتقتل فيه حوامل التكبر والظن ، وأسماء اللطف والرحمة سوف تثير فيه كوامن الشوق والمحبة ، وتفتح بواطن الإفاق والفترة ، ثم لا يعلو الأمر أمثال هذه التأويلات والإيضاحات ، ولكن شتان بين

١ - ختم الأولياء ص ٣٣٢ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٣٠ .

هذا المفهوم — على حسنه وجماله — وبين ما يراه الحكم الترملى ، فالترملى لا يكاد يرى في الأمر أثرًا من آثار الكناية أو المجاز ، ولكنه يعبر عنه على أنه حقيقة ذات واقع ، كما أنه حقيقة ذات مفهوم ، وأن هذا هو الفارق بين الأولياء والعامه ، فالعامه لا يتألون منها غير معرفة مفهومها والإيمان بها ، أما الأولياء فهم الذين يحفظون منها على قدر مراتبهم فيها ، فتكون بالنسبة لهم واقعاً حياً يعيشون فيه ، ويحيون به .

ومع ذلك فهذه الأملاك لا تسمى فيها الأبدان ، وليست مقيدة بقيود الزمان والمكان ، ولكن تنالها الأرواح والقلوب إذا تطهرت من الشوائب والعيوب ، وتنتقل فيها من مرتبة إلى مرتبة ، ومن ملك إلى ملك ، وذلك يعنى — أيضاً — أن هذه الأملاك ليست قاصرة على عشرة ، وإنما هي بحسب ما أبدى الله لعباده من أسمائه ، ولكل ولي حظه منها ، حتى يكون أوفر الناس حظاً من الولاية هو أوفر الأولياء حظاً من الأسماء ، فقد عرف الله العباد أسمائهم ولكل اسم ملك ، ولكل ملك سلطان ، وفي كل ملك مجلس ونجوى وهدايا لأهلها ، وجعل الله لقلوب خاصته من الأولياء هناك مقامات (أعلى) أولئك الأولياء الذين تحطوا من المكان إلى الملك ، قرب بولى مقامه في أول ملك ، وله من أسمائه ذلك الاسم ، ورب بولى مقامه التخطى إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم ، حتى يكون الذى يتخطى جميع ذلك إلى ملك الوجدانية الفردانية ، هو الذى يأخذ بجميع حظوظه من الأسماء ، فحظوظ العامة من صفاته : إيمانهم بها ، وحظوظ المتصدين وجماعة الأولياء المقربين : شرح الصدر لها ، واستنارة علم تلك الصفات في صدورهم ، كل على قدره ، وقدر نور قلبه ، وحظوظ المحدثين ، وهم خاصة الأولياء : ملاحظة تلك الصفات ، وإشراق نور تلك الصفات على قلوبهم وفي صدورهم (١) .

ونستخلص من هذا النص أن حظوظ الأولياء من هذه الأسماء متفاوتة فالمتقصد والمقرب من عامة الأولياء ، قد يحل في ملك واحد مع المحدث ، ومع ذلك يختلف

لمصيب كل منها من اسم هذا الملك ، ويتفوت خطه من مجالسه وهداياه ، ومع
عظم حظ الحديث ونفعه منه ، فانه يكون أسرع انتقالا إلى ملك آخر وأكثر ، لأن
زيادة القرية تطرد مع زيادة الحظ والطعام . . .

فمن يكون هذا الحديث ؟ وكيف يكون هذا الحديث ؟

.. الحديث عهد اصطفاؤه الله على طريق اصطفاؤه الأنبياء دون سابق جهد أو كسب ،
وإنما اختاره الله اختياراً ، كما اختار أنبياءه ، وصار به إليه كما صار بأنبيائه ، فتولى
تربيته قلباً ونفساً ، ليبلغ أرق درجات الأولياء ، على مقربة من محل الأنبياء ، حتى
إذا جابت نفسه ، ولم يبق فيها مشقة تتحرك مكن له بين يديه ، وتقاه بنوره وجعله
في قبضته ، فيه يتلقى الهدى ، وبه يعقل ، وبه يسعى ، وبه يطش ، وكشف له
الطعام ، وأمر أن يقدم إلى التضرع ، وهو معرض المحتلين حيث يصبح من أهل
الحديث ، هذه الصفات هي صفات الولي المحيى ، أو الولي المحبوب ، فهنا من
الصفين الذين اجباهم بمشيئته ، لا من الصفين الذين ولي هلايتهم بأنبيائهم . . .
فالمحيى هو عبد قد جلبب الله تعالى قلبه إليه ، فلم يمان بجهد الطريق ، وإنما جلدبه
على طريق اصطفاؤه الأنبياء ، لأن حاله هله خرجت له من المشقة ، فأجراه (الله)
على خزائن المن ، ثم أخذ بقلبه إليه ، واصطفاؤه ، فلم يزل يتولى تربيته قلباً ونفساً
حتى رقى به إلى أهل درجات الأولياء ، وأدناه من محل الأنبياء بين يديه . . .
فهو على اصطفاؤه الأنبياء يمر إلى الله ، والله يذهب به ، وهو لا يهتدى لأشياء من
الطريق ، فهو صاحب الحديث ، والمبشر ، والمستعمل (١) . . .

.. فطريق المحيى أو المحبوب هو في الحقيقة طريق الأنبياء ، أو بصورة أخرى ،
طريق الجذب والحبابة هو طريق النبوة ، فكلاهما اختيار بمحض المشقة ، دون
سابق كسب أو جهد أو تطلع ، وهو لذلك طريق مختص غير ميسر لآى مرید ،
بل يختص به الله صفوته وأهل مشيئته ، ولذلك يمكن أن يقال إن أولياء الحبابة
طيفة داخلة في الأولياء باعتبار ، وخارجة عنهم باعتبار ، داخلة في الأولياء باعتبار

ما ولى الله من أمرهم ، وما تولوا من أمر الله ، وخارجه عنهم باعتبارهم أرقى من طبقة الأولياء ، لأن طريقها هو طريق الأنبياء ، وهو طريق غير ممد لآى مسالك ، ولا مرسوم لآى مرید ، بينما نجد باب الولاية على طريق الصديق مفتوح ، وهو طريق بين العالم ، واضح المسالك ، مبلول لكل مرید أو لكل منيب ، فإن طريق الأنبياء غير طريق الأولياء ، والأنبياء أهل بجايته بمشيئته ، والأولياء أهل مدانيته باتابهم إليه ، وقد بين ذلك فى تنزيهه ، قال الله تعالى : « اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ » (الشورى ١٣) فمن اجتباها جذب يقابله إليه ، ثم سار قبله إليه على طريقه الذى جبلته إليه ، ومن أناب إليه فتح له على طريق إناجته إليه فهدها ، فطريق الأنبياء طريق غرض ، وطريق الأولياء طريق الجادة التى شرعها لعماده على الصديق والوفاء ، بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق ، حتى يصلوا إليه ، والأنبياء يسار بهم على طريق جبلتهم ، لا على طريق النفس ، فهذا فرق ما بين الأنبياء والأولياء :

« ثم له من الأولياء صفوة اختصهم ليكونوا خلعهم ، والدعاة إلى الله تعالى ، هم أصحاب الألوية غداً ، وأهل الثناء عليه فى الموقف ، على مقعدة صفوف الأولياء فهم خاص الخاص ، اجتباهم على طريق الأنبياء ، فساروا إليه جدياً لا سيراً ، جذب قلوبهم على طريقهم ، ثم سار بهم على ذلك الطريق نفساً ، وأقامهم دونهم فيما بين الأنبياء والأولياء ، فهم من الأنبياء على الأذن قريباً ، والأولياء على الأفضى ، فهم أكبر اتقياً ويقظة ، وأبصر بطريق الأنبياء ، لأنهم ساروا على ذلك الطريق مجلوين ، فهم المتفردون ، الذين غرقت قلوبهم فى وحدانيته ، وانفردوا عن الأشياء ، فهم المخلصون » (١)

ولما كان طريق الجباية مشتركاً بين النبى وبين الولى المحبى ، غير أن الولى لا يبلغ فيه درجة النبى ، فأننا نستطيع أن نترك أن النبى ينال ما يناله الولى المحبى

١ - شفاه العلل ص ٥ - لسبب مع تصرف فى أخطاء النسخ الظاهرة ، وانظر أيضاً

في درجة أرق ورتبة أعلى ، وأن الولي المحيي قد ينال بعض ما يناله النبي ، ولكن في درجة أقل ورتبة أدنى ، ليست هي درجة النبوة ولا رتبته ، فإذا صبح الوحي للنبي ، حل الصفة التي وصفها الشرع ، من كونه مؤيداً بالروح ، فكل ذلك يصح الحديث للولي المحيي ، وهو مؤيد بالسكينة^(١) ، أليست السكينة حقاً من الله ؟ ينزلها على أنبيائه وأوليائه ؟ فكما صبح له (النبي) الوحي بالروح ، فكل ذلك يصح الحديث لهذا (الولي) بالسكينة^(٢) ، وإذا كان الله قد ولى الأنبياء بأن أعظم من نفوسهم إلى عمل الولاية وكشف الغطاء^(٣) ، فقال الأنبياء الوحي ، ولهم بالروح ، وقال الأولياء الحديث وأبناوا بالسكينة .

فالمحدثون - إذن - هم الأولياء المحلويون على طريق بلجاية بعد أن هذبت نفوسهم ، وطهرت قلوبهم ، وانفردوا له بين يديه ، وطريقهم هو على طريق الأنبياء ، وإن لم يبلغوا مبلغ الأنبياء :

بهذه النظرة المتبدلية التي نظرنا فيها مبتدئين بأهل قمة من قمم القرب إلى الله ، وهي النبوة ، استطعنا أن نعرف من يكون هو الولي المحدث ، وأين يقع مكانه من هذه القمة ، وترتيب منزله بين أصناف الأولياء ، ويستحسن الآن أن نسر في طريق الترقى ، لكي نعرف كيف يكون الحديث ، وكيف ينبغي ويتأني .

فنبداً من السفح ، من الولي المنيب ، نرى أنه لا يستهان بأمره ، ولا يصح أن يفض من قدره ، كيف وقد صدق الله في رفض جميع شهواته بما حظر عليه أو أطلق له ، يليق الله بمخلص العبودية ، وتقر حبيته بلقائه غداً ، ففتح له الطريق إليه ؟ فلما فتح له الطريق إليه أفرق النور في صدره ، فأصاب روح الطريق ، فوجد قوة على رفض الشهوات ، فازداد رفضاً وهجراناً ، فزيد في الراجح ، لأنه كلما رفض شيئاً نال من حبه عطاء من روح القرية ، فازداد قوة ، فقرى على

١ - ضم الأولياء ص ٣٣٥ - ٣٣٦

٢ - المصدر السابق ص ٣٨٨ - ٣٨٩

الرفق ، حتى مهن في الطريق ، وحلق بصراً بالسير إلى الله تعالى (١) ، فالعطاء متوارد عليه منذ يلداه حتى يشرق عليه النور ، فينشق قلبه ويفتتح صدره ويصيب روح القربة . فيخرج من مضائق نفسه وشهواته إلى فسحة التوحيد ، وتراعى له الحكم والقوائد ، ويذكرنا ذلك بالعبرة الصريحة التي يقول فيها الغزالي (٢) « ومن أول الطريقة تهدي المكاشفات والمشاهدات . . . » .

لكن هذا العبد المتنب السالك لطريق الولاية لا يستطيع أن يبلغ مداه ، ويتأهل كل هذا العطاء صافياً ، لأنه وإن يكن يجاهد نفسه أصدق الجهاد ، فإن نفسه لا تزال معه ، ولا يزال قائماً بحراسة قلبه من لصوصيتها ، فوجود النفس وشهواتها يعكر عليه صفوه ، ولا يجعله يتأهل من العطاء إلا قدر ما تسمح له الصلة القائمة بين نفسه وقلبه ، فكلما ضعفت هذه الصلة ، وصفا قلبه من نفسه ومشاغلها كلما كان أكثر تهيؤاً لاستقبال العطاء ، والإشراق بأنوار القربة ، وكلما كان أكثر اشتغالا بنفسه وعيوبها ، وكانت نفسه أكثر قوة وتأثيراً كلما قلت هذه الأعطيات وضعت ، ليستطيع تحملها والقيام بها ، وإلا أفسدت نفسه عليه ، لأن النفس « خائنة » لما فيها من الشهوات ، فإن تركها صاحبها وما استقرت به أفسدت نصيباً من العطاء له بشهواتها (٣) .

فإذا بلغ غاية الصلوق في سيره ، وعجز عن محو هذه الشهوات الدنسة من نفسه وقلبه أدركته الراجعة ، وطير بقلبه في لحظة إلى محل القربة عند ذى العرش ، فوجد روح القربة ونسيمها ، وتيحج في فضاءها ، وألزم المرتبة حقيقة من رقى النفس ، وفي هذه المرتبة تتوارد عليه أنوار القربة لتتحرق ، في نفسه من هنات ، ويتوكل الحق بحراسته في عمله ، فلا تنال النفس أو شهواتها حظاً مما أذن له بأدائه ، فيصبح من صفوته ، ويصلح لإقبال الله عليه ، ويصير أهلاً لتقبل واردات من

١ - المصدر السابق ص ١٢٠ - ١٢١ .

٢ - المتقدم من الضلال ص ٦٥ .

٣ - ختم الأولياء ص ١٣١ .

الأرواح أقوى وأثقل ، وأهم وأشمل ، فيتحمل ما فيها من أثقال ، ويجاز ما يصاحبه من أهوال .

عندئذ يوثق بالترية والهللبي حتى تم له ولاية الله ، فيحصل من محل القرب إلى ملك بعد ملك من أملاك الأسماء الحسنی ، وفي كل ملك مجلس ، وفي كل مجلس تجرى وهدايا ، ينال حظه منها على قدر صفاء قلبه ونقاء نفسه .

وما دامت النفس حية في غطاء الشهوات لم تؤمن أن تلقى من حبيبها في القلب ، كي يأنس لها بحملها من البدن ، فاذا انكشف الغطاء لم يبق هناك شيء يحجب بعد صفاء القلب وصفاء ما فيه ، وعلى قدر ما يتكشف عنه من غطاء الشهوات على قدر ما يتكشف لقلبه من أستار الغيب ، لأن القلب عزاة الله ، ولذلك يتخذ هذا الانكشاف مظاهر عدة تتدرج في القوة والوضوح حسب حال صاحبها . من القوة والثبات ، وينال عندئذ من السكينة ما يجعله يطمئن لما در عليه من الخير .

من ذلك الرويا ، لقوله تعالى : ﴿ أَلَا إِنَّ لَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ﴾ كَلِمُ الْهَشْرِى فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ ، (يونس ٦٢-٦٤) روى عن أبي البرداء رضى الله عنه أنه قال : سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما سألتني عنها أحد ، تلك للهشرى هي الرويا الصالحة يراها العبد أو ترى له ، وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : إن رؤيا المؤمن كلام يكلمه الرب تعالى لعبده في مثابه (١) .

ويفسر الحكيم ذلك بأن النفس تزايل الروح أثناء النوم ، فلا تستطيع أن تشغل بشيء ، وإنما قصد رسول الله صلى الله عليه وسلم للذكر المتنام لأن النفس مزيلة للروح في ذلك الوقت ، فلا تقدر أن تلقى فيه شيئا (٢) ، ولكنه ينص في أمكنة أخرى على أن النفس هي التي تذهب لتعاين أخبار الملكوت ، ثم تعود إلى القلب والروح

١ - المصدر السابق ص ٣٧٣

٢ - المصدر السابق

ما رأيت ، يقول في كتاب « الصلاة » : « وفي المنام يخرج إحداهما (النفس والروح) وهى النفس لتأين وتشاهد أخبار الملكوت فى الغيب ، ثم ترجع إلى الروح والعقل بتلك الأخبار من البشارة ، وهى جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فيما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهذا التعارض يسير ، إذا لاحظنا أن المقصود بذلك هو انقطاع تأثير الحواس الخارجية عن النفس ، ومخلصها من شوائبها ، والبروج إلى الله تعالى ، والسجود له تحت العرش ، ويعلق الحكيم على اقتصار الرسول صلى الله عليه وسلم فى تفسير البشرى فى الآية الكريمة على الرؤيا بأن فلك سبب أنها هى الأهم والأكثر ، لكن هناك من يحدون يقظة ولم يذكرهم الرسول صلى الله عليه وسلم فى هذه المناسبة لأنهم قليل فى الخلق وإنما ذكر (الرسول عليه الصلاة والسلام) الرؤيا عندنا ، لأن الرؤيا أهم وأكثر وأقلب الذى فى قبضته قليل فى الخلق ، لا يبلغ عندهم عدد الأصابع » .

وإذا كانت النفس - وفكرة الحكيم عنها ما هى مما وصفناه - تنال مثل هذا الخط يجرّد أنها قد انقطعت عن تأثير شوائبها وحواسها الظاهرية ، فلا شك أن الأمر يتطلب فى هذا المجال إلى ما هو أرق وأعلى وأحلّ كلما مضينا فى درجات الولاية إلى ما هو أرق وأعلى ، فالروح تنال حظها ، والقلب ينال حظه ، كل على قدر صفاته وتفرغه من أشغال النفس ومطالبها ، فهذا الأمر قدر مشترك لا بدّ منه لتحقيق هذا الكشف ، وقد عقد الحكيم فى نواتجه فصلاً بعنوان « فى تلاقى الأرواح فى الدنيا » ذكر فيه تعارف بعض المسلمين على غير رؤية أو علم سابق ، مستنداً إلى ما يرويه عن عبد الله بن عمرو رضى الله عنه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال « إن أرواح المؤمنين لتتلاقى على مسيرة يوم . » وما رأى صاحبه قط . ثم حلل ذلك بقوله « فإذا تفرغ العقل والروح من أشغال (فى الأصل : اشتغال) النفس ،

١ - ص ١٥١ ، انظر فى ذلك أيضاً المسائل المكنونة ١٩ ، وكتاب الفروق تحت

هوان والفرق بين القيام والتجهد ، ص ٧٧ ،

٢ - غم الأولياء ٣٧٣ - ٣٧٤ ،

٣ - ص ١٦٤ ،

أبصر الروح ، وأدرك العقل ما أبصر الروح ، فعلم ، إنما صبرت العامة من هذا لشغل الأرواح بالنفوس ، ولشغلك الشهوات بها ، فيشغل بصر الروح من حرك هذه الأشياء وقوله عليه الصلاة والسلام « إن أرواح المؤمنين لتلتقي » أراد بذلك المؤمن المستكمل لحقائقه ، الذي قد شرح الله صدره للإسلام فهو على نور من ربه ، ليس الموحد الذي أنبل على شهادته ، وتشاغل عن عبودته ، حتى يخط على نفسه الأمور ، قلبه مأسور ، وروحه مشغول ، ونفسه مفتونة ، فكيف يبصر أو يعقل ، وهذا الذي تناهه الروح من الكشف تناه من باب الإغام ، وباب القراسة ، في اليقظة ، لا في المنام وحده .

ولقد بذل الحكيم جهداً كبيراً في تقدير هذه الناحية وإثباتها ، من فلك قوله في كتابه « ختم الأولياء » : « وكم من غيب أطلع الله عليه أهل الإغام حتى نطقوا به ، وأهل القراسة ، ولم قال أبو البرداء رضى الله عنه : اتق فراسة المؤمن فانها والله حتى يغلظها الله في قلوبهم وأبصارهم ؟ ومن أين قال سلمان رضى الله عنه للحارث صاحب معاذ : عرف روعى روعك ؟ ومن أين قال أويس القبري : وعليك السلام يا هرم بن حيان ، قال : ومن أين عرفت أنى هرم بن حيان ؟ قال : عرف روعى روعك . . . ؟ . أليس هذا الذى تكلم به أويس من الغيب ، ولم يعرفه قط ؟ أليس قد اطلع عليه ؟ وقول عمر رضى الله عنه للأشتر : لئن لآرى للمسلمين منه يوماً شرّاً حصياً ، وقوله : يا صابرة الجليل ، وهو على المنبر ، ومثل هذا أكثر من أن يحصى ، وقول أبى بكر رضى الله عنه لعائشة رضى الله عنها : لئن كنت تحطكت جداراً تحل بالعالية ، ولم تكونى حزته ، وإنما هو مال الوارث ، وإنما هو أنحوك وأحناك ، فقالت له : يا أبت إنما لى أجبة واحدة ، فقال : لئن آتى فى روعى أن الذى فى بطون بنت خزيمة » (هو) بنت ، قالت : فولدت ابنة ، أفليس قد حكم بما آتى فى روعه ، فقال : إنما هما أنكاك ، فألقت

بأقول أن الذى فى بطنها من ولده ، وأنها بنت ؟ أليس هذا غيباً قد اطلع عليه
من طريق الحديث أو من طريق الإلهام ؟ ؟

كل هذا الذى ذكرناه من أمر الرؤيا والقراسة والإلهام مما هو من عمل النفوس
والأرواح تناله أولياء الإنابة والهداية ، فإذا ارتقى إلى مرتبة أعلى من عمل القلوب ،
وهى مرتبة الحديث ، وجدنا اللحن يتألونه قلة من الأولياء ، هم أولياء الجبابة ،
الذين جلب الله قلوبهم إليه على طريق الأولياء ، فحرسهم بالحق ، وغلامهم بالرحمة ،
وأيدهم بالسكينة ، وأطلعهم ملكاً ملكاً ، وقطع لهم من كل ملك حظاً ، فأوصلهم
إلى نجواه وبجاسه التعمية ، وأمات نفوسهم عن جميع الشهوات دلياً وأخرى ،
حتى كشف لهم الغطاء ، وقدمهم إلى النحر وهو معرض المحدثين ، ولقد يكون
من الأفضل هنا أن نقرن فى كلامنا بين النبوة والحديث ، حتى نذكر مدى
القصة بينهما بأدنى ذى بداهة ، وحتى لا نقطر - إذا لم نفعل ذلك - إلى إضاعة شيء
ما للذكره فى شأن الحديث ، ولأن الحديث كما سبق أن بيناه قد جلب على طريق
الأولياء ، فينبغي تشابه فى الطريق أو فى بدايات الطريق . والحكم يصف النبوة
بأنها « هى العلم بالله عز وجل على كشف الغطاء ، وعلى اطلاع أسرار الغيب ،
(وهى) بصر نافذ فى الأشياء المستورة بنور الله تعالى التام » (١) ومثل هذه الأوصاف
يمكن أن يستخرج من كلامه فى وصف الولاية ، التى هى ولاية الجبابة ، ولعله
لو حمد إلى ذلك ما اختلف من ذلك شيئاً ، ولذلك توجه إليه السؤال عن الفرق
بين النبوة والولاية ، والمقصود من الولاية هنا ، ما هو من شأنها من الحديث ،
فبين أن النبوة كلام من الله يعفى فى حراسة الوصى ، يصحبه الروح ، إلى النبي ،
فيؤدى الوصى ما كلف بأدائه ، ثم يحتم بالروح ، وبذلك يقبله النبي ، والحديث
من الله يأتى على لسان الحق وفى حراسته مصحوباً بالسكينة ، فإذا ورد على قلب
الولى تلقته السكينة التى فى قلبه قبله .

وقبل أن نوضح المقصود بهذا الفرق نجب أن نشير إلى أن الحكم يذكر هذه

١- نظم الأولياء ص ٣٤٧ والنظر أيضاً ص ٣٧٧ ، وقارن أيضاً وصف الغزالي لما
فى مقدمته تحت عنوان « حقيقة النبوة » ص ٦٨ .

الأسماء وهو معنى حقائق ذات واقع خارجي تقوم كل منها بأداء عمل خاص بها ، لا مجرد معانٍ واعتبارات ذهنية تلاحظ عند ذكر هذه المسائل فالحق — كما سبق أن ذكرنا — هو الله تعالى من حيث وصفه بصفته العليا « الحق » ، ويعني أن تفسر باقي هذه الأسماء بنفس الطريقة ، ولقد فعل هو ذلك باللسبة للسكينة ، ونسرها بأنها مقدار من الله يزيد وينقص ، يلتوى ويمتد ، وتسكن القلب من الشك والريب ، يقول ^(١) : « وإنما سميت « السكينة » سكينة ، لأنها تسكن القلب عن الريب والحجارة إذا ورد الحق بالحديث عن الله تعالى ، وكذلك الروح يعمل عمله في القلب إذا ورد الوحي عن الله تعالى ، ألا ترى أن بني إسرائيل لما أعطوا السكينة ، ووجدوا قلوبهم ، وعلمو أنهم يعجزون عن احتلالها على القلوب سألوا الله تعالى أن يجعلها لهم في التايوت ، فكانت تنطق من التايوت ، وتسكن القلوب بنطقها ، فيعملون على ذلك ، ولما أمر الله إبراهيم عليه السلام ببناء البيت قرن به السكينة حتى أتى البقعة فالتوت السكينة حتى صارت بمقدار البيت ، ثم نادى أن ابن علي مقدار ظلي ، فالسكينة مقدار من الله يلتوى وينقص ويمتد بمقدار ما يريد الله ، فهي حارس ما يورده الوحي ويورده الحق ، وقائل ومسكن » :

على أن شرح هذه الأشياء وتفسيرها ليس سهلاً ، وليس هو من غرضنا ، إذ أن الحكم نفسه يضمن بيانها ، ويعتبرها من أسرار الأولياء المقربين ، وعند ما يقال له القائل : قد عرفت أنه مذكور كله في التنزيل ، وإنما اجبت بمعرفة نفس هذه الأشياء لا الأسماء ، قال : هيات ، أنت تحتاج إلى الصبر عن معرفة هذا ، حتى إذا رقى بك طريق الإرادة إلى محل القرية ، قريت هناك فصل حيثك من هذه الأشياء ، فان أولئك (أهل القرية) بحاجة إلى معرفة هذا ، وهم على مكانتهم في مراتب القرية هناك ، شخص أبصارهم إلى من يعرف هذا عند سادته .
الأولياء المحبين ^(٢) » :

١ — ختم الأولياء ص ٣٥٠

١ — المصدر السابق ص ٣٤٨

ومع ذلك فقد شرح معنى الوحي في أحد كتبه بعد تردد كثير ، ووصايا بحفظه لأهله وحدهم دون غيرهم فقال : « ولأن أحتسب بهذه الكلمة عليك رجاء المغفرة ، وأن يكون ذلك عندك أمانة غفوة تؤدبها إلى خلف صدق لئلا يدرس العلم ، فذلك الشيء الذي ذكرت أنه إنما سمى وحياً لسرعة مجيئه هو : الحياة والرأفة ، حشوتك الحياة والرأفة كلام الله ، وغلبة الحياة وقوة الرأفة فقد اكتشفاه ، فالكلام كأنه بين لوحين ، بين غلبة الحياة وكثافة الرأفة ، فإذا نزل في صدر رسول الله صلى الله عليه وسلم قوى القلب ينطق بالحياة على أحوال كلام الله ، وقويت النفس واستمرت لكثافة الرأفة ، فلا تنفر ولا تضعف حتى يلبس الكلام رويداً رويداً في القلب . ويتمكن ، فكان يهرق رسول الله صلى الله عليه وسلم في اليوم الهادي ليقول كلام الله ، فلبس هذا كله إلى سرعة المجيء لغلبة الحياة وقوتها ، فقبل : وحى^(١) ، وقد نستطيع أن نلاحظ هنا أنه رد لفظ : وحى ، إلى لفظ : حياة ، وجمله من مادتها ، وكأنه قلب لما بتقديم حرف من حروفها ، فالوحي قلب لفظ الحياة ، ويحمل نفس المعنى ، وهو على ذلك لم يمتد أن يكون فعلاً أو أفعلاً لصفة من صفات الله العليا . ويمكن أن نقول بناء على ذلك أن كل هذه الأسماء تعود في ما لها إلى الله تعالى باعتبار صفة من صفاته أو فعل من أفعاله »

ولعلنا نكون الآن قد حصلنا - أيضاً - صورة واضحة عن الوحي وكيف

يقبله النبي »

والحديث لا يختلف في صورته عن مثل ذلك ، ويمكن فهمه أكثر إذا تذكرنا أن العبد ينال في الرؤيا قسطاً من الكشف عند خروج روحه للسجود تحت العرش ، بسبب تخليصه من أشغال النفس وشهواتها ، فإذا تصورنا عبداً تخلص قلبه كلية من هذه الأشغال في النوم واليقظة ، وأصبح يسعى إلى الله في مجالس القربة والمناجاة ، لم يصعب علينا أن نتصور أنه ينال بالإضافة إلى ذلك قسطاً أكبر من الكشف ، بأن

١ - تمصيل لظاهر القرآن ص ٧٧ - ٧٨ وانظر وصفه للروح في الأصل الثامن

والمتضمنين من كتابه لواحد الأصول ص ١١

يكون في اليقظة ، وأن تكون صورة الكشف أوضح وأتم لأنها بالقلب لا بالنفس ولا بالروح ، والقلب أشرف وأكرم ، فهو خزانة الله وموضع كثره ، فإن أضغنا إلى ذلك أن هذا الكشف يكون مقرونًا بحراسة الحق ، مؤيداً بصحبة السكينة ، لم يبق مانع يمنع أن يكون هذا الكشف في صورة الحديث بدلا من صورة القرامة أو الإلهام التي ينالها من دونه من الأولياء ، بل يكون الحديث أولق وأتم قبولا ، فتأتى الهشوى على قلبه في اليقظة ، فإن القلب خزانة الله ، وروحه يسرى إلى الله تعالى في منامه ، فيسجد له تحت العرش ، وقلبه يسر إليه فوق العرش في الحجب فيلاحظ المجالس ، ويناجي ويهش ، وفيه إلهامه وفراسته وسكينة ، وهو أئتم وأؤكد والقلب الذي قد نال مجالس الحديث قد ماتت نفسه ، وهو في قبضته أحسن وأؤكد حراسة من الروح في منامه (١) .

وإذا اتفقت الصورة بين الوحي والحديث فإن اختلاف الأسماء قد لا ينفى الكثير ، وبذلك يزول الفرق بين النبوة والولاية .

ولكن الحكيم يوضح في جلاء أن اختلاف الأسماء يعني الكثير ، وأنه ليس مجرد اختلاف في الاعتبار لا يستتبع اختلافاً في الواقع ، بل هو اختلاف يضع فروقاً حقيقية بين النبوة والولاية ترتب عليها آثارها .

فهناك فارق حقيقي بين الكلام - الذي يأتي به الوحي - وبين الحديث - الذي يأتي به الحق - لأن الأول كلام واضح يحمله الوحي من الله مباشرة ، لا باعتبار صفة من صفات الله ، مؤيداً بروح من الله ، فيفيض الوحي ، ويتم بالروح ، فلا يكون عرضة للتغيير ، أو الزيادة والنقص ، أو عرضة للشك في الجملة ، ولهذا يجب تصديقه والإيمان به ، ومن رده فقد رد كلام الله تعالى مباشرة ، ورد وحيه وروحه ، ومن رد كلام الله تعالى فقد كفر ، أما الحديث فهو ما ظهر من علمه فوصل إلى النفس والقلب كالسر ، فلم يبلغ أن يكون كلاماً واضحاً صريحاً ، وهو كذلك رد على لسان الحق ، من محبة الله لعبده ، فلا يتلقاه الحق من الله

مباشرة ، بل باعتبار صفة من صفاته العليا ، فيمضي إلى قلبه مؤيداً بالسكينة دون أن يتم عليه بالروح - فمن رده لم يرد كلام الله مباشرة ، ولم يرد وحيه ولا روحه ، ولم يرد شيئاً محتوماً عليه ، فلا يكفر ، ولكنه يجيب ويغفل ، لأنه رد على الحق ما جاءت به عجة الله من هذا الحديث .

ويشرح الحكيم ذلك بقوله^(١) : «الفرق بين النبوة والولاية أن النبوة كلام يتفصل من الله وحيّاً ، معه روح من الله ، فيفيض الوحي ، ويتم بالروح ، فبه قبوله ، فهنا الذي يلزم تصديقه ، ومن رده فقد كفر ، لأنه رد كلام الله تعالى ، والولاية لمن ولى الله حديثه على طريق أخرى ، فأوصله إليه ، فله الحديث ، ويتفصل ذلك الحديث من الله عز وجل على لسان الحق ، معه السكينة ، تتلقاه السكينة التي في قلب المحدث ، فيقبله ويسكن إليه ،

» قال قتال : وما الحديث من الكلام ، وما الفرق بينهما ؟ .

» قال : الحديث ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة ، فذلك حديث النفس كالسر ، وإنما يقع ذلك الحديث من عجة الله تعالى لهذا العبد فيمضي مع الحق إلى قلبه ، فيقبله القلب بالسكينة ، فمن رده هذا لم يكفر ، بل يجيب ، ويصبر وبإلا عليه ، ويهت قلبه ، لأن هذا رد على الحق ما جاءت به عجة الله من علم الله في نفسه ، فأودعه الحق ، وجعله مؤيداً لهذا القلب ، والأول رد على الله كلامه ووجيه وروحه » .

ولقد جربنا فيما سبق على النظر في هذه الأمور من ناحية الفروق ، لوضع الحدود ، وزيادة الوضوح ، وعدم الالتبس والخلط بين مختلف المقامات ، ويجدر بنا الآن أن ننظر إليها من ناحية أخرى هي ناحية الصلة التي تربط بينها ، وتنسجها كأجزاء في حلقة واحدة ، أو كحلقات في سلسلة متكاملة ، ذلك لأن الوحي كرامة ما يمكن أن يحظى به الإنسان من صلته بربه ، ولا يكون ذلك إلا للأئمة ، والحديث أدنى منه رتبة ، ويناله من دونهم من خاصة الخواص من أولياء

لجلابة ، ثم القراسة والإمام والنجوى والصدقية ، وينتظا خاصة الأولياء من أهل الجلابية ، ثم من دون ألوان من أنوار المطاء ينتظا عامة الأولياء :

وتوضح هذه الصلة أكثر فأكثر إذا عرفنا أن القراسة والإمام والنجوى جزء من أجزاء الحديث ، يقول الحكيم بعد روايته لحديث « اتقوا قراسة المؤمنين فانه ينظر بنود الله » : « فإذا كانت القراسة بما يتق - وهي جزء من أجزاء الحديث - فكيف الحديث ؟ » ، « وللك يطلق على كل منها اسم الحديث ، وكذلك الحديث جزء من أجزاء النبوة ، وقد سبق أن ذكرنا أن الرؤيا جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فالحديث أخرى أن يكون جزءاً أكبر من أجزاء النبوة ، يقول الحكيم : « ولا صفت عقول المحدثين ، وظهرت قلوبهم ، وتزهت من الآفات والشبهات والملاقي ، كلموا على القلوب ، فلذا كان الكلام على الأرواح في المنام جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، كان الكلام على القلوب في اليقظة أكثر من ثلث النبوة ، حل قدر قرباً من ربها في تلك الحال » « فالحدثون لم منازل ، فمنهم من أعطى ثلث النبوة ، ومنهم من أعطى نصفها ، ومنهم من له الزيادة » « ولذلك يسمى الحديث أحياناً باسم الوحي ، وبالجملة ، يطلق لفظ الوحي على ذلك كله ، كما يطلق لفظ الحديث أيضاً على ذلك كله ، « فالوحي الذي ضمنه كلامه هو الرسالة ، والوحي الذي ضمنه النبوة هو النبوة ، والوحي الذي ضمنه علمه هو الحديث ، والوحي الذي ضمنه الحكمة هو الإمام » « وأحدث على

١ - المصدر السابق ص ٣٥٦ :

٢ - لوائد الأصول ص ١١٨ - ١١٩ :

٣ - ختم الأولياء ص ٣٤٧ .

٤ - تحصل نظر القرآن ص ٧٧ . وقارن بين ذلك ، وبين ما ذكره حسن بطي في حاشيته على كتاب المواقف للإمامي عن أنواع الوحي بقوله : « لأننا نقول المفهوم مما ورد في حق آدم عليه السلام من الآيات هو إجماع الكلام المنظوم في اليقظة ، وهو المسمى بالوحي الظاهر ، والوحي الخلق ، ولم يثبت ذلك لغیر النبي بل ربما جعل ذلك من خواص الرسول ، وأما إلقاء المعنى في الروح في اليقظة أو إجماع الكلام في المنام ، ويقال له الوحي والإيماء لغة وهو المراد مما ورد في حق أم موسى عليه السلام على ما صرح به في كتب التفسير ، غير غرضي به قطعاً (أي غير غرضي بالنبي) ، المواقف ص ٤٩٥ .

ثلاثة أنواع : عذبة بالوحى ، وهو الذى ينفخ على القلوب بالروح ، ويحدث فى المنام ، أمره على الأرواح إذا خرجت الأرواح من الأجساد . كلّموا .- ويحدث فى اليقظة على القلب بالسكينة فيمقلوه ويعلموه (١) :

وهذه التصوص تلت نظرنا إلى فارق أكبر بين نوعين من أنواع الوحى ، أو بالأحرى إلى حلقة من حلقات هذه السلسلة القديمة ، تلك هى الرسالة والرسول ، ونحن لم نهمل ذكرها فيما مضى حقراً ، ولكن اكتفاء بذكر النبى ، إذ أن الفارق بينهما ليس فى صورة الوحى ولا فى طبيعته ، فكلاهما بسيط عليه الوحى بكلام الله . مؤيداً بالروح ، فيختم عليه ، ويكون به قبوله ، ولكن الفرق فى مضمون هذا الكلام ، وفى التكليف الذى يكلف به كل منهما ، فالرسول يتلقى شريعة ، ويكلف بإبلاغها إلى قومه ، ويدهوهم إليها ، وهو للملك مبعوث رسولاً ، فاسم الرسول ، وعنوان الرسالة ، لم يكن من جهة صورة الوحى وطبيعته ، بل من جهة مضمونه وما فيه من تكليف ، ولذا فاسم النبى وجناب النبوة قائم بالنسبة له باعتبار هذا الوحى ، فالرسول « هو الذى يتبأ ويرسل إلى قوم يخبرهم ويؤدى الرسالة » والنبى هو الذى يتبأ ولا يرسل إلى أحد ، فإذا سئل أخبرهم ، وهو فى خلال ذلك يدهو الخلق إلى الله تعالى ويعظهم ويبين لهم السبيل فى شريعة الرسول (٢) ، فالنبى حلقة وصل بين المحدث والرسول ، أو حلقة وسطى بينهما ، لأنه يشترك مع المحدث فيما يختلف فيه عن الرسول ، ويشترك مع الرسول فيما يختلف فيه عن المحدث ، فهو يشترك مع الرسول فى تلقى الوحى ، من حيث يختلف فى ذلك عن المحدث ، ويشترك مع المحدث فى أنه ليس صاحب رسالة ، من حيث يختلف فى ذلك عن الرسول ، « فالرسول له شريعة قد أتى بها عن الله تعالى ، ودهو القوم إلى تلك الشريعة ، والنبى هو الذى لم يرسل (إلى الخلق) ، وهو يتبع شريعة ذلك الرسول ، ودهو الخلق إلى تلك الشريعة التى أتى بها الرسول ، ويدلهم عليها ،

١- نوادر الأصول ص ١١٨ .

٢- غنى الأولياء ص ١٥٤ ع .

وكلما كملت المحدث يدعو إلى الله عز وجل على سبيل تلك الشريعة وينظم عليها ﴿٣٥٢﴾ :

ولذلك كان مجرى الجميع واحداً ، وكانت منزلة المحدث أعلى وأسمى من أن يستهان بها ، كما أن شأن الحديث أكبر وأعظم من أن يستخف به ، ويستدل بالحكم على ذلك بقراءة ابن عباس لقوله تعالى ﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَلْسَنُ اللَّهُ مَا يُلْقَى الشَّيْطَانُ ، ثُمَّ يُحَكِّمُ اللَّهُ أَيْتَانِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ (الحج ٥٢) يقول : « فكان ابن عباس رضى الله عنهما يقرؤها « ولا يحدث » ويخبر أن ذلك كان مما يلقى ثم ترك ، حدثنا بذلك الجارود ، حدثنا سفيان بن عيينة عن عمر بن دينار عن ابن عباس رضى الله عنهما ، .. وكان قرن الرسالة والنبوّة والحديث في طلق واحد على قراءة ابن عباس ، فصرح من المرسلين ﴿٣٥٣﴾ وهو يعنى بأنه صبرهم من المرسلين أنه أرسلهم لإرسالا مطلقاً لا بشرية خاصة « فكل من ولى الله أمره ، واصطلمه ، والمخله ، فهو مرسل إلى الدنيا ومبعوث ﴿٣٥٤﴾ ، فالمحدث مرسل جهلاً الاعتبار ، ولكن الفروق قائمة كما بيناها بين المحدث والنبي والرسول ، وكلهم على شريعة الرسول ، وقد أخذ الله على كل منهم ميثاقه بمقتضى ما ألقى ، من الرسالة أو النبوّة أو الولاية « فهنا الرسول والنبي والمحدث قد قرن ابن عباس ، رضى الله عنهما ، في تلاوة التزويل ، ذكرهم في طلق واحد بأنهم مرسلون من عند الله تعالى ، وقد أخذ الله ميثاق كل واحد منهم على حديثه ، ميثاق الرسول برسائله ، وميثاق النبي بنبوته ، وميثاق المحدث بولايته ، وهم كلهم يدعون إلى الله تعالى ، إلا أن الرسول يقتضى أداء الرسالة بالشريعة ، والنبي يقتضى الخير عن الله ، ومن ردهما فقد كفر ، والمحدث حديثه له تأييد وزيادة بينة في شريعة الرسول ، فإن أنفق على عباد الله كان له به إلى الله تعالى وسيلة ورحمة ، ومن رده خاب عن بركته ونوره ، لأنه أمر رشيده يدعو إلى الله تعالى ويدل عليه ﴿٣٥٥﴾ .

١ - المصدر السابق ص ٣٥٢ - ٣٥٣

٢ - نفس المصدر ص ٣٥١ وانظر رواية أبي بكر السجستاني لهذه القراءة عن ابن

عباس ص ٧٥ من كتاب المصالحف :

٣ - ختم الأولياء ص ٣٥٢ ،

٤ - المصدر السابق ص ٣٥٣

ولقد اتضح الآن أن السلسلة قائمة عكسة ، وأن حلقاتها متصلة باعتبار ،
ومفصلة باعتبار آخر ٥

فهي متصلة تسلم كل حلقة منها إلى ما يليها ، وينتقل الناظر فيها انتقالا متناقصا
مطرداً من الأدنى إلى الأعلى ، فبدأ السلسلة بأولياء حق الله ، حيث يتناولون أنوار
العبادة ، ثم تنتقل إلى مرتبة أهل هي مرتبة الصديقين حيث يتناولون منازل القرية ،
ويعطون مجالس التجوى ، وينظرون بنور الفراسة والإلهام ، ثم تنتقل إلى مرتبة
أهل ، هي مرتبة المخلصين أهل الجباية ، حيث يتناولون مع ذلك كله مجالس الحديث ،
ثم تنتقل إلى مرتبة أهل هي مرتبة الأنبياء حيث يتناولون مع ذلك كله الوحي والنبوة ،
ونتمى في آخر السلسلة بمرتبة المرسلين الذين يتناولون ذلك كله ، ويتناولون
الرسالة معه :

وهي مفصلة لأن هذا التدرج الذي ذكرناه لا يهتدى أن من يبدأ هذه السلسلة
يمكن له أن يتدرج إلى نهايتها تلقائياً ، وأن باب كل درجة مفتوح لمن هو في
دونها ، فذلك يتعارض مع طبيعتها ، لأن الوصول إلى أى مرتبة منها معلق بفيض
الرحمة الإلهية ، وبمحض المشيئة الربانية ، وليس يلزم لمن يصل إلى القمة أن يمر
بكافة هذه المراتب ، ولكن يلزم أن يتأهل كل ما فيها من الاختصاصات والمواهب ،
وقد رأينا ولي الجباية مثلاً يجلب إلى محل القرية ، ويؤخذ فيه بنفس المنهج الذي
يؤخذ به ولي الهداية ، ولكن على طريق آخر مختلف هو طريق الجلب ، ثم للنبي
— على ذلك — طريق النبوة ، والرسول طريق الرسالة .

ولقد أجل الترمي هذا المعنى بقوله « فحدث له الحديث والفراسة والإلهام
والصديقية ، والنبي له ذلك كله والتقيز » ، والرسول له ذلك كله والرسالة ، ومن
دونهم من الأولياء لهم الفراسة والإلهام والصديقية (١) ، وفي قوله « وحدث
(الذي) ينظر بنور الله له ثلاث خصال : الفراسة والإلهام والحديث ، وأهل
خصاله الحديث ، يرد على قلبه طريقاً عن الله من طريق الحق ، محروساً روح
الله ، لا من طريق الوحي ٥

« وإن الله تعالى على القلوب طرقا مغلوبة ، بعضها فوق بعض ، حتى ينتهي إلى أعلى طريقة ، ليستحق به صاحبه هذا الدرجة الوسيلة التي ليس بينها وبين الله أحد ، نرجو أن يكون ذلك عمدا ^(١) »

على أن هذه الملاحة الواضحة للقائمة بين الولاية والنبوة تسلمنا إلى قضية أخرى ، هي مدى الثقة بالحديث الذي يناله الحديث ، هل نزع الثقة به ، فلا نعتمد عليه كلية ؟ أم نتق به ثقة مطلقة ؟ كذلك التي تستقبل بها كلام النبوة والوحى ؟ إن النبي يأتي إليه الوحى بكلام الله ويحتم عليه بالروح ، فهو في أعلى درجات الثقة ، لا يناله الشك ، ولا يحوم حوله الرب ، ولذلك يكفر من يرده ، بينما نجد أن أولياء الحق ، وأولياء الصديق لا تزال قلوبهم معهم ، وهم عرضة لخديعتها ودواهيها ، فلا يأمنون لعمل ، ولا يركزون إلى عطاء ، وكمن من مرید يستمع إلى حديث نفسه ، وهو يظن أنه مع الله ، فيزل ويهوى من حيث لا يلدرى ، فيقضى أى الطرفين يمكن أن نجبر الحديث ؟

« إن أهل الطريق يتاجرون ، والمحدثون يفتنون ، والحديث من حيث أصله ملك (من الله هل لسان الحق مع السكينة) ، والنجوى من العطاء ، ترى إليه مقالات من بعد ، كأن قاتلا يقول كلما ، ليس معه حراس النبين ولا المحدثين : من الروح والسكينة وتولية الوحى ، فصاحبه منه في ريب لا يأمن أن يتألفه العدو بشئ ، أو تمازجه النفس بخديعتها ودواهيها ، وكمن من مرید غلط ! استمع إلى نجهاد فركز إلى لها ، وقد تمازجه النفس بدواهيها ، فإذا هو ضحكة الشيطان ، تحمله نفسه بشئ ، فيحبه من الله ، فيركز إليها ^(٢) »

(١) كتاب الصلاة ص ٣٩ ، وكتاب حلال العبادات ص ١٧٠ ، وكذلك في نسخة كتاب الملل يندار الكتب المصرية ، ويلاحظ أن الحكيم يستعمل هذه الألفاظ ، الروح مع السكينة والوحى مع الحديث ، على التهادك ، باعتبار أن عمل كل منها متفق مع الآخر في جلوسه ، عطفته عنه في القرية والقرية ؟

(١) ختم الأولياء ص ٣٤٩

فالحديث - إذن - ليس كسائر أنواع الكشف يمكن أن يلتبس على الحديث ، ويمتزج بمذبح النفس وأمالها ، أو بحديث الشيطان وتزيينه ، لأنه يرد على قلبه في حراسة الحق ، ومع شأن الحق أن يحول بين نفسه وقلبه ، ومن شأن الحق أن يحفظه من العدو ، فإذا ورد بالحديث على قلبه علمت السكينة عملها فسكنته ، وقطعت عنه الشك والريب ، كما أن النبوة محفوظة بالوحى ، فإذا أتى بها الوحى عن الله تعالى عمل الروح عمله في القلب ، وإذا كان النبى لا يشك فيما يرد عليه من هذا السبيل بعمل الروح ، فكللك الحديث لا يشك فيما يرد عليه بعمل السكينة ، وإلا فأتين الحق والسكينة ؟ وكما أن النبوة من الله ، فكللك الحديث من الله على جهة ما ذكرت لك ، وكما أن النبوة محروسة بالوحى والروح ، فكللك الحديث محروس بالحق والسكينة ، فالنبوة يأتى بها الوحى ، والروح قرينه ، والحديث يأتى به الحق ، وبالسكينة قرينه وإنما سميت (السكينة) سكينة لأنها تسكن القلب عن الريب والحجارة ، إذا ورد الحق بالحديث عن الله تعالى ، وكللك الروح بعمل عمله في القلب إذا ورد الوحى من الله تعالى^(١) وعلى ذلك يلزم لنا أن نتق بالحديث ، كما لزم علينا أن نتق بالوحى .

ولعل فيما سبق شرحه وبالله ما يكتفى الرد على سؤال قد يتبادر هنا ، وهو : إذا كان الحديث بهمه المثابة فلماذا لا يكفر من يرده ، كما يكفر من يرد ما نجيء به النبوة ؟ وقد عاجلناه في عمله بوضوح ، لكننى السؤال الذى نريد أن نعالجه هنا هو : ماذا يكون الأمر إذا جاء الحديث بخلاف ما جاءت به الشريعة ؟ هل نترك الشريعة لهذا الحديث ؟ أم نسحب الثقة نهائيا من الحديث ؟

أما ترك الشريعة من أجل الحديث فهو تناقض يهدم الأساس الذى يقوم عليه اعتبار الثقة بالحديث ، لأننا إن وقفنا بالحديث وقبلناه فيناه على ما وردت به الشريعة وأبطلناه النبوة ، وعلى قننا بها ، فإذا رفضنا الشريعة فقد هدمنا قننا بها ، وهلمنا - بالتالى - الأساس الذى تستند إليه فى قننا بالحديث ، وبذلك نكون قد رفضنا

الحديث مع باب أولى ٦. ويترتب على قبول الحديث والحقبة به رفض الحديث ومنحجب الثقة منه ، وهو تناقض صريح ؟

وسحب الثقة منه نهائيا غير مقبول - كما بيناه - ولأنه يجري في صحته مجرى الوحي ، من حيث حرمانه وحفظه ، فإذا رفضناه فقد هلمنا الثقة بوسائل حرمانه ، ويتعدى الأمر إلى التوبة نفسها ، فلا نطمئن إليها ولا إلى وسائل حراسها ، ويترتب على ذلك فساد كثير من الأحكام المسلمة ، كالحكم بالكفر على من ردها ، وليس هناك من حل لهذا الأشكال إلا أن يكون السؤال في نفسه فاسدا ، بمعنى أن ما كان حديثا لا يخالف الشريعة ، وأن ما ادعى له أنه يخالف الشريعة لا يجوز أن يكون حديثا ، بل هو شيء آخر ، غير حديث المحدثين من الأولياء ، إنه وسواس ، فأحدث « ينحو إلى الله عز وجل على سبيل تلك الشريعة ، ويلتم عليها ، وما يرد عليه على لسان الحق عند (علمها : عن) الله تعالى ، هو بشرى وتأييد وموعظة ، ليست بتناسخة لشيء من الشريعة ، بل هي موافقة لها ، لما خالفها فهو : وسواس » (١)

ومع هذه النظرة الحازمة التي يوضح بها التزملي شأن الحديث فإنه لا يرى مانعا أن ينال الملبس من الحديث نيلا ما ، ويرى أن الحديث لا يترك على ذلك ، بل يتداركه الحق ، ويتداركه السكينة ، فيزيلان عن قلبه ما تلقى الشيطان ، ولا يؤتى ذلك أبدا إلى تشكك الولي - بعد ذلك - فيما يرد عليه من الحديث ، لأن العامل الذي أزال عنه حيث الشيطان هو الذي يطمئنه ، ويقوى ثقته ، وهو يرى أن ذلك ليس عجبا ولا مستغربا ، فإنه قد وقع للأتبياء مثله ، فهل فقدوا فهمهم في الوحي بسبب ذلك ؟ كلا ! بل إن تدارك الله لم يمجو ما ألقى الشيطان زاد من طمأنينتهم لما كان يورده الوحي عليهم ، ومثل ذلك بعينه هو ما يحدث للمحدثين .

والحكيم يستدل في كلامه ذلك إلى قوله تعالى « وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنسَخُ اللَّهُ

(١) المصدر السابق ٣٥٢ - ٣٥٣ .

مَا يُكَلِّمُ الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ (الحج ٥٢)
 و قال له قائل : أليس للملو هنا سبيل ؟ قال : سبيله هنا كسيله في الوحي ،
 أليس الله قد ابتلى الرسل بذلك ، فهل ترك الله ذلك الأمر في ليس ؟ أليس قد
 نسخ ما أتى الشيطان فأحكم آياته ؟ وإنما كان ذلك مرة واحدة ، وقال عز وجل في
 نزوله : وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّى أَلْقَى
 الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ (٥١) ،

ولقد جرى الحكيم في تفسير هذه الآية الكريمة على رأى من قال إنه قد جرى
 على لسانه ﷺ في كلام الله ما ليس منه دون أن يدرك ذلك في وقته ، وعلم ذلك
 بأمنية النفس ، حيث إن مجرد التفاته إلى ورود هذه المخاطرة النفسية على قلبه تنفق
 في بابها المعلق نقلاً من الملوك بكلمة ، ثم يترك الباب كما كان ، وتبر الكلمة
 في كلام الله دون أن يلقه لها ، لأن أمانة نفسه تسرها وتغطيها ، فلا يظهر
 حوارها (٥١) ، وقد خبر عن ذلك بقوله : « وإنما وجد الشيطان سبيلاً إلى قلبه حتى
 أودج وسوسة في الوحي بأمنية النفس ، فأمنية النفس خطرات ، فإذا ابتلى بضرة
 واحدة ، وجد العدو سبيلاً إلى قلبه بتلك واحدة ، لأن الخطرة إذا التفت
 صاحبها إليها فقد فتق الباب المعلق ، فرى العدو كلمة في ذلك الفتق ، فرت
 الكلمة وصار الباب رتقاً كما كان ، وجرت الكلمة متلوجة في كلام الله ، في
 خطاه الأمانة ، غفلة مسعورة عن القلب ، حتى إذا أتته القلب لما فيه ، وأعلمه

(١) نظم الأولياء ص ٣٥٠ - ٣٥١ .

(٢) انظر في ذلك تفسير الفخر الرازي وتحقيقه القيم منها ص ١٦٤ - ١٦٩ ج ٦
 وإن يكن الحكيم لم يقبل الاعتراض الوارد على ذلك بأن وقوعه مرة يفتح باب
 الاحتمال لوقوعه أكثر من مرة ، فنزول الفتنة بالوحي ، وانظر أيضاً تفسير ابن كثير
 ص ٢٢٩ - ٢٣٠ ج ٣ ثم قارن ما رواه شاه ولي النعلوى في كتابه « الحجة البالغة »
 ص ١٥٣ - ١٥٤ ج ٢ .

من الأحوال والتزج ما لا يحاط به وصفا عزاء الله بعظم المصيبة التي حلت به (١) ،
فهل كان ذلك سببا في أن يتم الرسول ﷺ نفسه أو قلبه ، ونحن نترجم عنه كذا
يأتي به الرضى إليه بعد ذلك ؟ وهل كان ذلك إلا مرة واحدة ؟ أفليس قد قبل
(النبي ﷺ) من الوحي ما جاء بعد ذلك ؟ وهل انهم نفسه وقلبه فيما كان بعد
ذلك ؟ بل قال : إنه قد تبين من أمرى ما تبين ، فكيف لي بأن لا أضيق مما ورد
على قلبى بعد هذا ؟ فهل وقع في ريب مما جاء به الوحي بعد ذلك بأثر عمل الروح
على قلبه حتى يصدر الوحي مقبولا (٢) ، ثم يعلق على ذلك بأن شأن الحديث إنما
هو على هذا القول ، وأنه لذلك لا تزول عنه بما ردد عليه من الحديث ، فيقول
« وكذلك الحديث ، إن حل به مثل هذا لم يتركه الله حتى يتلوه فيفسخ عن قلبه
ما التزم في حديثه عن روى الشيطان حتى يطمئن - بعد ذلك - إلى ما ردد - بعد
ذلك - من الحديث ، (والا) فأين عمل السكينة ؟ وأين خراسة الحق وأخاؤه من
الله عز وجل ؟ »

ونحوه - وإن بدا هذا الكلام محكما متناسقا - لا نستطيع أن نقبله كما هو
هون تفتيش وتجميع ، فإن التسليم بوقوع ذلك للنبي ولو مرة واحدة يفتح الباب
على مصراعيه لجواز وقوعه أكثر من مرة ، وإذا جاز وقوعه مرات موصلة لم يعد
جناحه ما يلحق إلى الثقة فيه ، أو الاطمئنان إليه ، وبالتالي لا يصح توجيه الغم إلى
من رده ورفضه ، لأنه - مختلف - يكون مسئلة على شبه قوية ، وعلى احتمال
قام أن ما يلقى إلى الإيمان به غير صحيح ، وأنه ليس من كلام الله ، بل هو من
كلام العدو ، والدعوى بأن الوحي يحرسه ، والروح تؤيده ، ونظم عليه فممتنع
بقاء ما يلحق الشيطان ويؤول لا تريد من أنها تنقل المشكلة من محلها الأصلي - وهو
النبوة - إلى محل آخر هو الوحي ، إذ يمكن أن يقال : إنما صح وقوع ذلك
ولو مرة واحدة مع وجود حراسه الوحي وتأييد الروح جاز أن يقع أكثر من مرة

(١) غم الأولياء ص ٣٥٤ - ٣٥٥

(٢) غم الأولياء ص ٣٥٥ - ٣٥٦

مع وجود هذه الحراسة وهذا التأييد ، بل جاز أن يقع في عملية التصحيح نفسها ، وهذه حقلة لا مفر منها ، ووجود هذا الاحتمال - ولو كان ضئيلا - كاف وحده في عدم الثقة المتولدة به ، وهدم ما يترتب عليها من وجود الإيمان ٥

وأما الدعوى الأخرى بأن النبي لم يتردد ، ولم يشك ، ولم يرتب ، ولم يهتم نفسه ولا قلبه بعد ذلك ، فهي دعوى ، إن صحت في شأن النبي باعتبار حراسته بالوحي ، وتأنيده بالروح ، لأنها لا تصح في شأن أتباعه ، أو في شأن اللذين يتوجه إليهم بدعوته ، لأن حراسته بالوحي وتأنيده بالروح شيء يخصه وحده ، ولا يترك منها أتباعه ولا قومه شيئا ، فإذا وجد هو فيها ما يزيل قلقه ، ويقوى ثقته ، لماذا يزيل الريب والشك عن قومه ؟ بعد أن وقع هذا الأمر أمامهم ، وليس لديهم مثل ما لديه من هذه الأشياء التي تخصه من بينهم ؟

لإذا عدنا بالمسألة إلى أصلها ، وهو الحديث والحديث ، لم نجد داعيا أبدا يجعلنا نقتصر له قياسا على النبوة والنبي ، لأن أمر النبوة مبني على الصيانة ، والرعاية القائمة من كل شبهة أو احتمال ، من حيث إننا نتشدد في الأحكام التابعة لها ، ونرتب عليها أن الإيمان بها واجب ، وأن ردّها كفر ، أما الحديث والحديث فلا يلزم أن نتشدد في شأنه كل هذا التشدد ، لأننا لم نتشدد في الأحكام المترتبة عليه ، كما تشددنا في الأحكام المترتبة على النبوة ، ولذلك لا يكفر من رده أو أنكره ، بل إن الحديث نفسه ليس ملزما بما رد عليه من حديث ، بدليل أنه لو ردد عليه ما يخالف الشريعة لأنكره ، ووجب عليه رده ورفضه ، والاستدلال بذلك محل أنه ليس من باب الحديث .

فليس هناك - إذن - ضرورة مازمة تجعلنا نقتصر له قياسا على النبوة والنبي ، وتجعلنا - بالتالي - من أجل أن يستقيم التماس نصدق مثل هذه القصص الموضوعة التي لا تعتمد على قتل صحيح ، ولا يقللها عقل سليم (١) .

(١) ورى الدكتور أحمد الغمراوي أن آيات سورة الحج الأربع لما أهمية خاصة في تاريخ القرآن ، لأنها نزلت خارج مكة لا في مكة نفسها ، بل بين مكة والمدينة ، =

ويُنهي - إذن - أن يلتصق له ما يؤكد الثقة فيه ، بأن يستخرج منه هو نفسه أسباب هذه الثقة ، وما ذكره الترمذي بحراسة الحق ، وتأييد السكينة كاف في ذلك ، دون الحاجة إلى قياس ، نعم هو غير ملزم لغير الحدث ، لأن علم الأشياء تخصه دون غيره ، والحكيم نفسه لا يدعى أكثر من ذلك ، وما جاءت الثقة فيه مطلوبة من الحدث فقط دون غيره من الناس فلخصاصه بحراسة الحق ، وتأييد السكينة ، كاف له في تحصيل هذه الثقة واستقرار هذه الطمأنينة ، ثم تكون

== أي أثناء الهجرة ، وذلك يطل تاريخياً حكاية الغرائق التي استند أصحابها إلى هذه الآيات الأربع بالذات (٥٢ و ٥٣ و ٥٤ و ٥٥ من سورة الحج)

ويرى أن حكاية الغرائق من اختلاقي الزنادقة كما قال ابن إسحق صاحب السيرة ، فابن إسحق ينكر تلك الحكاية تاريخياً كل الإنكار ، ولقد أبلغها الثقة مع أهل الحديث ، ومن بينهم جميع أصحاب الصحاح ، فزفوا ما اتصل بهباً من الروايات ، وأثبتوا أنها كلها مرسلة أو منقطعة ، إلى حد أن أصحاب الصحاح لم يرو واحد منهم شيئاً منها ، كذلك أبلغها أحيان النظار من علماء المسلمين بإقامة الدليل القلي بعد الدليل على أن تلك الحكاية فرية مستحيلة الوقوع .

ثم قال : لكن لم أجد أحداً في التقديم أو الحديث انتبه إلى أن الآيات التي استند إليها مروجو تلك الحكاية - بسوء التأويل ، أو بقبول ما لم يثبت من الروايات - لم تنزل بمكة ، كما تقتضيه تلك الحكاية ، بل نزلت أثناء الهجرة بين مكة والمدينة ، ومعنى ذلك أنها نزلت بعد آيات سورة النجم - التي انحطقت فيها حكاية الغرائق - بما لا يقل عن ثلاث سنين : وذلك يلعب تاريخياً بأساس تلك الحكاية ، ويظهر بوضوح أنها من اختلاقي الزنادقة كما قال ابن إسحق .

انظر مجلة نور الإسلام : العدد الأول من السنة الخامسة والعشرين (عزم

هناك شواهد أخرى تروج الفقه نحوة في قلوب من حوله ، مثل موافقة الشريعة ، وعدم مخالفتها ، فمن اطمأن إلى مقتضى هذه الشواهد يعني أن يكون قد صادف وجه الحق ، ومن لم يطمئن إليه ، ولم تكن هذه الشواهد ، فهو الذي يقول عنه الحكم : إنه غيب ويصير ذلك وبالا عليه وبهت قلبه .

لذلك ، فنحن نرفض هذه القضية ، ونرفض ما ترتب عليها من قياس ، وما ترتب على هذا القياس من أحكام . ثم قد نقبل هذه الأحكام لتبني آخر غير هذا القياس مثل هذا الذي ذكرناه ، وإن يكن غير كاف في وضع الحديث في نفس الميزة التي أراد الحكم أن يضعها فيه ، من حيث مقارنته بالنبوة ، لكنه كاف في وضعه في حدود منزلة دون مبالغة أو مبالاة ، وهي الميزة التي يعرف الحكم للتمسك بها ، تلك هي حدود الشريعة ، فما وافق الشريعة قبلناه ، وما خالفها ورفضناه ، وعرفنا أنه من إلقاء الشيطان ، فالحديث بقياس هو الشريعة ، ومثل ذلك لا يمكن أن يتم بشأن النبوة ، لأنها مقياس نفسها ، ومقياس غيرها ، وإذا بسد للقياس فتأى شيء فقيسه !



وإذا بلغنا هذا الموضع من نظرية الحكم في العلاقة بين الولاية والنبوة ، وإيضاح الأسس التي يمكن أن يبنى عليها الاتصال بالأسفل ، وكيف تحصل أنواع من المذموم بطريق آخر غير طريق الخواص ، وهو طريق الكشف — وهي أسس متكاملة من استعداد نفسي في جانب العبد ، وإرادة إلهية مطلقة — وإظهار النتائج تبعاً لذلك كله . من أدنى درجات الكشف وهي الرؤيا إلى أعلى درجاته وهي الوحي ، لا بد بعد ذلك أن تبرز أمام أبصارنا نظرية تحمل وجوه شبه كثيرة تلغ الباحث دفعا في ذكرها . نرجو أن نظرية الحكم ، حتى يتبين لنا مقدار هذا التشابه ، ويتضح أماكن الانحراف ، تلك هي نظرية النبوة لأن نصر القناري ، الذي ولد عام ١٢٥٩ هـ ، وتوفي بعد شيعتنا بنحو عشرين عاماً على الأقل ، أي في عام ١٣٣٩ هـ ، وكان معاصراً له في أكثر أعوام حياته شخصياً وإتباعاً .

[قد يدعونا اشتراك المعلمين في المعلمين البارزين في تاريخ الثقافة الإسلامية ، في

التمرض لموضوع واحد ، إلى التساؤل عن السبب الجامع الذى حدا بهما إلى التطرق إلى هذه الناحية من البحث ، وذلك قبل أن نعرض إلى نواحي التشابه والاختلاف بينهما ،

لقد تعرض الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه « في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه » إلى ذكر دوافع القاراني التى دفعته لوضع نظريته ، فيمن أن مشكلة الوحى قد أثرت في العالم العربى منذ بدأ النبى صلى الله عليه وسلم دعوته ، فأثركت قمار قریش أن يكلم بشر من السماء ، بيد أن معجزاته بهرتهم وأفحمتهم ، وثاقى للمسلمون هذه المسألة بالقبول والتسليم دون أن يسألوا عن النبوة في سرها وأسبابها ، أو عن المعجزات في عللها وأسبابها ، إلا أن هذا التسليم الهادئ لم يطل أمده ، إذ تسرب إليهم كثير من الشكوك والأوهام بفعل العناصر الأجنبية التى اختلطت بالمسلمين ، وجعلت نفث فيهم كثيراً من مومها انقضاء من الدين الجديد وحضارته الجليدة ، الذى سلهم نفوذهم وسلطانهم ، وحطم عزيمتهم وأجسادهم ، وأشار بهذا الصدد إلى الزردكية والماتوية والسمنية وغيرهم ، وإلى الحركة الطيمية في مناقشتهم الرد عليهم : وأن من أراد أن يصيب مقفلا من الأديان السماوية عامة فإن أقرب شيء إليه أن يشكك في إمكان الأساس الذى تخدم عليه هذه الأديان وهو النبوة والوحى ، فإن منكرى النبوة ينقضون الدين من أساسه ، ويهدمون الحضارة الإسلامية كلها ، وقد برز في هذه الناحية رجلا ن أصابا في ذلك شهرة واسعة ، واستنقذا مجهوداً ضخماً في الرد عليهما ، أولهما : ابن الروندى ، الذى لا يعرف بالدقة تاريخ مولده ولا تاريخ وفاته ، ويغلب على الظن أنه مات في آخريات القرن الثالث ، ولثانها ، أبو بكر محمد بن زكريا الرازى ، المتوفى عام ٤١٣ هـ ، وليس من عرضنا هنا ذكر أقوالهما وطريقتيهما في الهجوم على الأديان مع هذه الناحية ، فقد تكفل بالبحث بما فيه الكفاية من ذلك في بحثه ، ولكن ذلك يمهّد للنحن لمعرفة هذا الجور المملوء بالحوار والمناقشة في موضوع النبوة الخاطي ، وهو الجور الذى نشأ فيه القاراني : وكان لا بد له أن يقام في الحركة بنصيب ، لا سيما وهو معاصر لابن الروندى والرازى معاً^(١) ،

ويرى الدكتور مذكور بالإضافة إلى ذلك أن الفارابي فيلسوف مسلم ، وليس شيء أكرم لفيلسوف مسلم من أن يحفظ في مذهبه بمكان النبوة والوحى إذا شاء أن تقبل فلسفته وتقابل بالتسامح من جانب إخوانه المسلمين ، وأن الفارابي كان أول من ذهب إليها ، وفصل القول فيها ، وعرفت بعد ذلك نظرية النبوة مكانتها لدى فلاسفة الإسلام (١) ،

- وإذا لم نجد بأساً من قبول هذه الدوافع بالنسبة للفارابي ، فلنا نشك كثيراً في إمكان قبولها بالنسبة للحكيم ، فإن حديثه عن النبوة جزء لا يتجزأ من نظريته للصوفية بما فيها نظريته في الولاية ، ولا يمكن أن تتم نظريته في الولاية ما لم تقبل نظرية النبوة ، وارتباط النبوة بالولاية في نظريته يلاحظ من طرفين : الأول أنها أساس يبنى على قبوله قبول نظرية الولاية ، الثاني أن النبوة هي قمة المراتب في الاتصال بالله ، فهي إذن من صميم مذهبه ، بمعنى أن نظريته في الولاية مرتبطة بالنبوة بداية ونهاية ، بحيث يصبح حديثه عن الولاية غير ذي موضوع إذا لم يكن مرتبطاً وموثقاً بالحديث عن النبوة .

أما الفارابي فإن نظرية النبوة تبدو في مذهبه كجزء ملحق كان يمكن أن يتم بدونه ، ولو صرفنا النظر عنه لم يتأثر مذهبه ، وتكون نظريته في النبوة أهية بالنتيجة ثانوية لهدساته في ناحية الاتصال بالملأ الأعلى .

ويمكن تشبيه وضع كل منهما بمن يتسلق ديوه على قمتها نظرية النبوة ، أحدهما هابط والآخر صاعد ، فالحكيم يبدأ التدرج من أعلاه ، ولا يستقر ما لم يبلغ السطح ، فهو لا يستطيع أن يصل إلى هذا السطح ما لم يعبر القمة . أما الفارابي فيبدأ من السفح ، ويستطيع أن يستقر حيث يريد ، فإن أراد أن يعبر القمة عبرها إلى أعلاها ، وإن أراد أن يعرض عنها دون أن يبدو في سيره انقطاع أو توقف ، لأن هذا هو متجهي ما أراد الوصول إليه . وهذا أيضاً من الفروق المهمة - كما سيأتى بيانه - بين كل منهما .

فالحكيم يعرض لهذه النظرية قصداً وبالذات ، تمهيداً لنظريته في الولاية من ناحية ، وبلوغاً إلى نهاية هذه النظرية من ناحية أخرى ، فتابع الحكيم لبيان هذه النظرية وتأصيلها لم يكن ناشئاً من شيء خارج مذهبه وفلسفته الخاصة كما هو الشأن بالنسبة للفارابي . أما الفارابي فيعرض لها عرضاً كجزء مكمل لفلسفته ، قد يقصد به رد المنكرين وأصحاب الشبه ، أو قد يقصد به استالة المسلمين لفلسفته ، لكنه لا يقصد أن يكون أساساً من أسس فلسفته أو عنصراً من عناصرها الرئيسية ،

نعم ، نحن لا نفعل ما يكون لتيار الثقافة العام من تأثير في مباحث رواد الفكر . في أي جبل ، فإنهم - لا شك - يتعرضون لمشاكل عصرهم - يقصد أو يفهم - لكن فرق بين من يعرض لمشكلة من هذه المشاكل على أنها مسألة جانبية ، يعالجها لأسباب خارجية يجرأ المسائل الأخرى ، ومن يعرض لها على أنها مسألة المسائل التي يعالجها لأسباب ذاتية ، يبحث تدور حولها كل مسأله ومباحثه الأصلية ، ولعل ذلك يعطى من الأصالة والعمق في جانب ما لا يعطيه للجانب الآخر ،

وعلى ذلك ، فنحن لا ندين هنالك سببا مشتركا بينهما لتأصيل هذه النظرية والتعرض لها غير السبب العام الذي يشترك فيه كل رواد الفكر عند التعرض لمشكلة ما من حيث إنها من مشاكل الساعة ، وأن بعضهم يتعرض لها كمسألة عامة لا تمهية إلا بقدر ما تهتم المجتمع الذي يعيش فيه ، كما يراه مذكور بالنسبة للفارابي ، وأن بعضهم الآخر يتعرض لها لأنه مسأله ومشكلته الخاصة كما نراه نحن بالنسبة للحكيم ،

على أن عدم الاشتراك بينهما في الدواعي لا يمنعنا من اللصق في بيان نواحي الاشتراك بينهما في السمات المختلفة لهذه النظرية . وإذا كنا قد عوفنا قديراً كافيها من نظرية الحكيم عن النبوة أثناء عرضنا لنظريته في الولاية ، التي هملت نظرية النبوة ، فلا بد أن تعرض من نظرية الفارابي عن النبوة قديراً كافيها يمهّد لنا أسباب البحث والحديث ،

يرى الفارابي أن جميع الموجودات قد صدرت عن الله بطريقة عقلية على مراتب ، فيبتدئ بأكلها وجوداً ، ثم يتلوها بما هو أنقص منه قليلاً ، والموجود (٢٢ - ٢)

الأول هو السبب الأول لوجود سائر الموجودات كلها ، وهو وجود بغير حلة ، يرى من جميع أنحاء النقص ، وكل ما سواه فليس يخلو من أن يكون فيه شيء من أنحاء النقص ، واحد أو أكثر ، ووجوده يخلو من كل مادة « ولذلك فلا صورة له ، فهو إذن عقل بالفعل ، لأن المانع للصورة من أن تكون عقلا ، وأن تعقل بالفعل هو المادة التي فيها يوجد الشيء ، فتي كان الشيء في وجوده غير محتاج إلى مادة كان ذلك الشيء بجوهره عقلا بالفعل ، وتلك حال الأول » ، « وهو أيضا معقول بجوهره ، فإن المانع أيضا للشيء من أن يكون بالفعل معقولا هو المادة ، وهو معقول من جهة ما هو عقل ، لأن الذي هو بته عقل ليس يحتاج في أن يكون معقولا إلى ذات أخرى خارجه منه تعقله ، بل هو نفسه يعقل ذاته ، فيصير بما يعقل من ذاته عاقلا وعقلا بالفعل ، وبأن ذاته تعقله معقولا بالفعل^(١) » وهو بما يعقل من ذاته تظهر عنه الأشياء ، لكونه عالما ببلاته ، وبأنه مبدأ النظام الخبير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فإذن علمه حلة لوجود الشيء الذي يعلمه ، ولكن « اللازم من الأول يجب أن يكون إحدى الذات ، لأن الأول إحدى الذات من كل جهة ، ويفتضى الواحد من كل جهة واحدا ، ويجب أن يكون هذا إحدى الذات أسرا مفارقة^(٢) » ، وبذلك ينفي من الأول وجود الثاني ، وهذا « الثاني هو أيضا جوهر غير متجسم أصلا ، ولا هو مادة ، فهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، وليس ما يعقل من ذاته هو شيء غير ذاته ، فما يعقل من الأول يلزم عنه وجود ثالث ، وبما هو متجوهر ببلاته التي تخصه يلزم عنه وجود المبدأ الأولى ، والثالث أيضا وجوده لا في مادة ، وهو بجوهره عقل ، وهو يعقل ذاته ، ويعقل الأول ، فما يتجوهر به من ذاته التي تخصه يلزم عنه وجود كرة الكواكب الثابتة ، وبما يعقله من الأول يلزم عنه وجود رابع^(٣) » .

وهكذا تمتد السلسلة من الأول إلى الحادى عشر وهو « أيضا وجوده لا في

(١) كراء أهل المدينة الفاضلة ص ٨

(٢) رسالة في إثبات المثلثات ص ٤

(٣) المدينة الفاضلة ص ٢٢

مادة ، وهو يقل ذاته ، ويقبل الأول ، لكن عنده ينتهى الوجود الذى لا يحتاج
ما يوجد ذلك الوجود إلى مادة وموضوع أصلا ، وهى الأشياء المقارنة ، التى هى
فى جواهرها عقول ومقولات ، وعند كرة القمر ينتهى وجود الأجسام
الساوية^(١) ،

فالعقول الصادرة من الأول عشرة ، عاشرها وهو أدناها منزلة هو العقل
الفعال ، ويقوم كل عقل من هذه العقول بتدبير جسم سماوى من الأجسام التسعة ،
وتسمى بالافلاك ما جدا العقل العاشر الفعال ، فانه يتولى تدبير عالم ما دون فلك
القمر ، وهو عالم الكون والنفس ،

ولما كان الفارابى من أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا بالمسائل الإيجابية ، وكانت
فلسفته تتجه اتجاهها سياسياً واضحاً ، فقد تعرض بالتفصيل لتكوين المدن ، والسياسة
المدنية ، وكتابة « آراء أهل المدينة الفاضلة » يكاد يكون خلاصاً لهذا الاتجاه ،

ويرى الفارابى أن « المدينة الفاضلة تشبه البدن التام الصحيح الذى تتعاون أعضاؤه
كلها على تدعيم حياة الحيوان ، وعلى حفظها عليه ، وكما أن البدن أعضاؤه مختلفة
متفاضلة الفطرة والقوى ، وفيها عضو واحد رئيس هو القلب ، وكذلك المدينة
أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات ، وفيها إنسان هو رئيس وآخر يقرب مراتبها
من الرئيس^(٢) وترتب أعضاؤها المدينة حسب قربها من منزلة الرئيس ، وحسب كونها
خاضعة أو مخلوعة ، وحسب نوع الخدمة التى تقوم بها ، كما ترتب أعضاؤها البدن ،
غير أن أعضاء البدن طبيعية ، والهيئات التى لها قوى طبيعية ، وأجزاء المدينة ، وإن
كانوا طبيعيين ، فإن الهيئات والملكات التى يفعلون بها أفعلهم للمدينة ليست طبيعية
بل لدادية^(٣) ، وليست « صناعة رئاسة المدينة الفاضلة أى صناعة ما انتفعت ولاأى

(١) المدينة الفاضلة ص ٢٣ .

(٢) المصدر السابق ص ٧٢ - ٧٣ .

(٣) المصدر السابق ص ٧٣ .

مملكة ما انتقلت، وكما أن الرئيس الأول في مجلس لا يمكن أن يرويه شيء من ذلك المجلس، كذلك الرئيس الأول للمدينة القاضية يلبي أن يكون صناعته صناعة لا يمكن أن يخدم بها أصلاً، وكذلك ذلك الإنسان إنساناً لا يكون يرويه إنسان أصلاً، وإنما يكون ذلك الإنسان إنساناً قد استكمل، فصار عقلاً ومعقولاً بالفعل، قد استكملت قوته المخيلة بالطبع غاية الكمال على ذلك الوجه الذي قلنا، وتكون هذه القوة منه معدة بالطبع لتقبل إما في وقت اليقظة أو في وقت النوم من العقل الفعال الجزئيات إما بنفسها، أو بما يحاكيها، ثم المعقولات بما يحاكيها (١)

وايتناء من هذا المطلق تأتي نظرية القاراني عن النبوة، فهو بعد أن يبين أنجزه النفس الإنسانية وقواها يشرح كيف تعقل القوة الناطقة، فيرى أن العقل الميولاني، وهو العقل الذي يحصل للإنسان في أول أمره، عقل بالقوة، معد لكي يقبل ومم المعقولات، فإذا حصلت فيه المعقولات صار عقلاً بالفعل، وأن هذه المعقولات تظل معقولات بالقوة حتى تحصل في العقل بالفعل فتصير معقولات بالفعل، فالمعقولات قبل أن تعقل تكون معقولات بالقوة، ويكون العقل بالنسبة لها عقلاً بالقوة، وبعد أن تعقل تصبح معقولات بالفعل، ويصبح العقل بالنسبة لها عقلاً بالفعل، وإن ظل عقلاً بالقوة بالنسبة لما لم يقبله بعد من المعقولات، ومن شأن هذا العقل أن يترك المعقولات المنترعة من موادها، فإذا أصبح قادراً على إدراك الصور المقارفة التي ليست في مادة سمى عقلاً مستفاداً، فأى إنسان استكمل عقله المنفصل بالمعقولات كلها صار عقلاً بالفعل، ومعقولا بالفعل، وصار المعقول منه هو الذي يقبل، وحصل له حينئذ عقل بالفعل، ورتبه فوق العقل المنفصل أهم وأشد مفارقة للمادة، ومقاربة من العقل الفعال، ويسمى العقل المستفاد، ويصير متوسطاً بين العقل المنفصل وبين العقل الفعال، ولا يكون بينه وبين العقل الفعال شيء آخر (٢).

ثم إن العقل الميولاني، أو العقل بالقوة، ليس في طبيعته ما يجعله من تلقاء نفسه عقلاً بالفعل، كما أن المعقولات التي تجرد من مادتها ليس في جواهرها كفاية في أن تصير من تلقاء أنفسها معقولات بالفعل، بل تحتاج لكي تصير عقلاً ومعقولا

بالفعل إلى شيء آخر ينقلها من القوة إلى الفعل ، والفعل إلى الشيء ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ما ، جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة ، ويشبه الفارابي بالنسبة إلى العقل والمقولات بضوء الشمس بالنسبة للبصر والبصريات ، ففعل هذا العقل المفارق في العقل الهولاني شبيه فعل الشمس في البصر ، فذلك معنى العقل الفعال (١) ، أما العقل المستفاد فإنه قد بلغ مرتبة يستطيع معها أن يتلقى المعلومات مباشرة من العقل الفعال ، لأنه يدرك المقولات المفارقة التي ليست في مادة : وبهذا ندرك أن العقل الأول والثاني مرتبطان بإدراك المقولات الجزئية المنزعة من موادها ، بخلاف الثالث وهو العقل المستفاد ، فهو يدرك المعلومات الكلية الموجودة بالفعل في العقول المفارقة : ولما كان العقل الأول والثاني مرتبطين بإدراك المعلومات الجزئية المنزعة من موادها ، فإنهما يدركان ذلك عن طريق القوة التخيلية ، وهي التي يحفظ بها الإنسان ما ارسم في نفسه من المحسوسات بعد خيبتها عن مشاهدة الحواس لها ، وهي بالطبع حادثة على المحسوسات ، ومتحركة عليها ، وذلك لها تفرد بعضها عن بعض ، وتركب بعضها إلى بعض ، تركيبات مختلفة ، يطق في بعضها أن تكون موافقة المحسوس ، وفي بعضها أن تكون مخالفة له (٢) ، فإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء الذي منزله منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات حينئذ عن التي هي محفوظة في القوة التخيلية مقولات في القوة الناطقة (٣) :

فالقوة التخيلية : إذن ... تأخذ من القوة الحافظة ، وتوصل إلى القوة الناطقة ، ولها فيما بين ذلك عملها الخاص بها : من تركيب وتحليل : وعمل ثالث هو المحاكاة ، فإنها خاضعة من بين سائر قوى النفس لما تدر على محاكاة الأشياء المحفوظة التي تبقى محفوظة فيها (٤) ، كما تماهى المقولات أحيانا ببعض صور المحسوسات

(١) المصدر السابق ص ٥٩ :

(٢) المصدر السابق ص ٤٦ :

(٣) المصدر السابق ص ٥٩ :

(٤) المصدر السابق ص ٧٣ :

المحفوظة لديها ، بل إنها قد تخلق من الصور المختزنة لديها قدرا مبتكرا ليس له في الخارج وجود .

وبناء على نشاط هذه الخيلة التي تقوم بدور هام ، يختلف الظواهر النفسية ، عقلية وعاطفية وتزوجية ، يمكن تفسير ظاهرة الروى والمنامات .

وقد عقد الفارابى للملك فصلا خاصا في « آراء أهل المدينة الفاضلة »^(١) ، بين فيه أن القوة المخيلة تكون مشغولة بما تورده القوة الحاسة إليها في وقت ما تحس بالفعل ، وفي نفس الوقت تكون مشغولة بإمداد القوة الناطقة : والقوة الزوجية بصورة هذه الحسوسات ، فإذا عرض لهذه القوى ، الحاسة والزوجية والناطقة ، أن لا تقوم بأعمالها ، كما يعرض في حال النوم ، فإن القوة المخيلة تفرغ لنفسها ، وتعود إلى ما هو محفوظ لديها من رسوم الحسوسات لتعمل فيها أعمالها الخاصة ، بتركيب بعضها إلى بعض ، أو بفصل بعضها عن بعض ، أو بالمحاكاة ،

والمحاكاة أهمية بالغة في تحليل الأحلام والروى ، فالقوة المخيلة من خلال تأثيرها ببعض الحسوسات ، أو الأحوال النفسية أو العضوية أو المدركات العقلية ، ومن خلال قدرتها على التركيب والتحليل ، والابتكار والتشكيل ، تقوم بمحاكاتها بمنا يشبهها مما لديها من صور الحسوسات ، فإذا صادفت مؤارج البدن رطبا حاكمت الرطوبة بتركيب الحسوسات التي تحاكي الرطوبة ، مثل المياه والسياسة فيها ، وقد تحاكي أعمال القوة الزوجية فيتحرك النائم أثناء نومه تحت تأثير عامل داخلي يحاكيه القوة المخيلة بصورة ما تستجيب له أعضاؤه بالحركة ، كما يحدث في اليقظة .

وكأن القوة الناطقة لا تقبل الرطوبة نفسها ، وإنما تقبل معناها وماهيتها ، لأن طبيعة القوة الناطقة هو التحقل ، فإن القوة المخيلة ، من حيث هي قوة نفسانية ، لا تتصل إلا بحسب ما في طبيعتها أن تقبله ، ولذلك لا تتصور رطوبة تحت تأثير الأجسام الرطبة ، بل تقبل تلك الرطوبة بما يحاكيها من الحسوسات ، ولما لم يكن

(١) بعنوان « القول في سبب المنامات » ص ٦٣ - ٦٨ .

إذا كانت في إنسان ما قوة كاملة جدا ، كانت (١) المحسوسات الواردة عليها من خارج - أي في وقت اليقظة - لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يحد منها القوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كثير تفعل به أيضا أعمالها التي تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظة ، مثل حالها عند نخلها منها في وقت النوم ، فلا يحدث للقوة المتخيلة أثناء النوم من تفرغها لأعمالها الخاصة يحدث لها يقظة ، إذا كانت قوة كاملة جدا ، ولا يمنع حينئذ « أن يكون الإنسان إذا بلغت قوته المتخيلة نهاية الكمال فيقبل في يقظته عن العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلية ، أو محاكياتها من المحسوسات ، ويقبل محاكيات المعقولات المقارنة ، وسائر الموجودات الشريفة ، ويراه ، فيكون له بما فيها من المعقولات ثبوت بالأشياء الإلهية ، فهذا هو أكمل المراتب التي تنتهي إليها القوة المتخيلة ، وأكمل المراتب التي يبلغها الإنسان بقوته المتخيلة »

وعلى ذلك فما يفيض من العقل الفعال على الإنسان خلال قوته المتخيلة من الجزئيات أثناء النوم ، فيقبله بنفسه أو بما يحاكيه من المحسوسات يكون رؤيا صادقة ، وما يعطيه من المعقولات أثناء النوم فيقبله بما يحاكيه من المحسوسات يكون كهانات على الأشياء الإلهية ، وما يعطيه من المقارنة وسائر الموجودات الشريفة أثناء اليقظة فيقبله بما يحاكيه ، ويراه بنفسه أو بمحاكياته يكون ثبوت بالأشياء الإلهية . أما من يرى بعض الصور الشريفة في يقظته وبعضها في نومه ، أو يتخيلها في نفسه ولا يراها ، أو من يراها في نومه فقط ، فهؤلاء دون الأنبياء ، ويتفاوتون على درجاتهم تفاوتًا كبيرًا ، وهنا يشير الفارابي إلى جماعة الأولياء والواصلين الذين يتفوقون مع الأنبياء في بعض النواحي ، ويخفون عنهم في نواح أخرى (٢) :

(١) في الأصل « وكانت » والمعنى لا يستقيم ، لأن كانت وما بعدها هنا واقع

في جواب إذا .

(٢) الدكتور المذكور : في الفلسفة الإسلامية ص ٩١

ويمكن القول - إذن - بأن ميزة النبي الأولى في رأى القاراني أن تكون له غلبة قوية تمكنه أن يقبل المقولات المقارنة^(١) من العقل للعمال بمحاكياتها ، وأن يراها نقطة كما يقبلها أثناء النوم ،

ومن البديهي أنه يقبل الجزئيات أيضا في البقطة والثام ، ولكنها ليست القارق الرئيسى بين النبي وبين من هم دونه ، بل القارق الرئيسى كما قررنا هو أن يقبل المقولات المقارنة ، وأن يرى محاكياتها نقطة :

ويعد أن قررنا نظرية القاراني في هذا الموجز - الذى آثرنا أن يكون أغلبه من نصوص القاراني نفسه ، حتى تكون مقارنتنا بينه وبين الترملى واضحة بينة الأساس - نستطيع أن نقول إن الإطار العام لكل من النظريتين متشابه إلى حد كبير ، فكل منهما يعتمد على أساس من علم النفس يقرره في مذهبه ، ويقرر أن هناك قوة نفسية في الإنسان يمكن له بها أن يكون على صلة ما بالملأ الأعلى ، وأنه لى يمكن هذه القوة أن تحظى بهذه الصلة فعلا لا بد أن تخلو من الشواغل الخارجية ، والصوارف المادية ، فلذا استطاعت أن تتخلص من هذه الشواغل وأن تعود إلى حالتها القطرية فقد يمكن لها أن تنال هذه الصلة بوجه من الوجوه .

ثم إن كلا منهما يرتكز في نظريته عن النبوة على مرتكز واحد ، هو الرؤيا الصادقة ، وليس لها إلا تعليل واحد عند كل منهما هو الاتصال بالملأ الأعلى ، ثم يتلجج كل منهما بمراتب وضوح الكشف ابتداء من الرؤيا متاما إلى أن تنتهى بالرحي نقطة ، عند كل منهما بالنسبة للنبوة .

لكن هذا الإطار الواسع العام يحوى على كثير من التفصيلات لا تسهل المقارنة

(١) على خلاف ما رآه الدكتور إبراهيم مذكور في كتابه المذكور ص ٨٩ - ٩٠ حيث رأى أن القارق بين النبي وغيره عند القاراني أن النبي يرى هذه الجزئيات في البقطة والنوم بينما يراها غيره في النوم يقبل ، وهذا يتألف نص القاراني صراحة .

فيها ، ولكن تلبى الموازنة بينها حتى يبين الفرق واضحا بين كل من النظريتين :
فما هي هذه القوة الصالحة للاتصال بالملأ الأعلى وما هي صلتها بسلالات القوى النفسية
ومزولتها من قوى الإدراك ؟ وكيف تخلص من الشواغل الخارجية ؟ وتضطر لصلاتها
الساوية ؟ وما هو المقصود بالملأ الأعلى ؟ وما هو الهدف الأخير من ذلك ؟ ثم ما هي
منزلة كل كل من النظريتين في إطار المذهب العام لكل منهما ؟ ؟ كل هذه مسائل
أساسية تشكل علامات هامة للتمييز بين النظريتين ، ولتقدير كل منهما ووضعها في
منزلتها اللائقة بها في تاريخ الفكر الإنساني ، ولن نخوض الآن في أسس علم النفس
عند كل منهما (١) ، لكننا نلاحظ هنا - ملاحظة عابرة - نظرة كل منهما إلى
القلب والعقل ، لنجداهما معا يشبان القلب بالرئيس وسائر الأعضاء بالرقية أو الخدم ،
إلا أن هذا التشبيه عند الحكميم يشمل التاحيين البدئية والنفسية ، وتعال سائر القوى
النفسية مراتبا حسب قربها منه وطاقتها له ، بينما هو عند الفارابي يقتصر على الناحية
البدئية وحدها ، أما الناحية النفسية عنده فلهيأ العقل فيها مركز الصدارة ، وتعال
سائر القوى مراتبا حسب قربها منه ومنزلة خدمتها له ، وتختلف بالتالي نظرة كل
منهما إلى أشرف القوى التي يمكن أن تتصل بالملأ الأعلى ، فتكون عند الحكميم
القلب ، وتكون عند الفارابي العقل ، إذا وصل إلى درجة العقل المستفاد .

لكن العقل لا يشكل أهمية كبيرة في نظرية الفارابي عن النبوة ، وإنما يلجأ إلى
قوة نفسية أخرى ، يرى أنها هي التي يتم خلالها الوحي والتنبؤ ، تلك هي القوة
المتخيلة ، وهي قوة ثانوية بالنسبة إلى العقل ، وهي لا تترك العقولات المفارقة لمواضعها ،
وإنما تتركها بمحاكياتها من صور الحسوسات التي تحفظها لديها . ووفق كبير بين
إدراك الشيء ببلائه وبين إدراكه بما يحاكيه ، فإن إدراكه بما يحاكيه تمثيل وتخيل ،
وليس إلا نوعاً من إدراك الشيء بوسائل وسيطة مناسبة ما ، قد تكون أدنى مناسبة ،
فوق أنها تحدد على اختلاف القوة المتخيلة وقوة تصرفها فيها لديها من صور

(١) لأن ذلك يستغرق مكانا كبيرا من لائحة ، ولأنه يخرج بنا عن موضوع
بحثنا من ناحية أخرى ، فوق أنه يمكن الرجوع إليه في محاله من كتبهم ورسائلهم .

المحسوسات وفي مدى وصولها من هذه الصور التي تصلح لها كإثبات هذه المقولات ،
لا على وضوح هذه المقولات في أنفسها ، والطباعها يلزمها في قوة الإدراك ،
وقد لا تصور أن ما يرد على القوة المتخيلة من الملائم الأعلى يمكن لها أن تؤديه إلى
العقل كما تؤدي له صور المحسوسات والخزائات التي تتلعب فيها ، لأن العقل أعلى
رتبة منها ، وأقدر على الاتصال بالملائم الأعلى ، وما ينال القوة المتخيلة من هذه
الصلة إنما هو غيضى من فيض بالنسبة لما ينال العقل ، لأن العقل هو القوة الأساسية
في الإنسان التي يفيض عليها من العقل الفعال ما يخرجها من القوة إلى الفعل ،
ثم لا تزال ترقى حتى تصل إلى درجة العقل المستفاد ، وعندئذ لا يكون بينها وبين
العقل الفعال شيء آخر ، فتتصل به مباشرة ، وقد يحدث إلى جوار ذلك أن ينال
القوة المتخيلة - تحت شروط خاصة - شيء من هذا الفيض ، فكيف إذن تقوم
القوة المتخيلة بأداء ما يفيض عليها من ذلك إلى العقل ، وهو الأصل في قبول هذا
الفيض ؟ ولما يتم هذا إذا قلنا إن عملية الفيض على القوة المتخيلة تتم بجانب عملية
الفيض على العقل ، لكن هذا غير واضح في حديث الفارابي ، بل له ميل إلى الفصل
بين المسألتين ، ويرى أنه قد يفيض العقل الفعال على القوة المتخيلة بعض ما يمكن أنه
يفيض به على للعقل ، وإن لم يتم مثل هذا الفيض بالنسبة للعقل ، ولهذا فالذي يكون
بما فاض على قوته المتخيلة من المقولات نبياً ، وقد يحدث أن ينال بقله مثل هذا
الفيض من العقل الفعال فيكون حكيماً فيلسوفاً إلى جانب كونه نبياً ، وإذا حصل ذلك
في كلا جزئى قوته الناطقة ، وهما النظرية والعملية ، ثم في قوته المتخيلة كان هذا
الإنسان هو الذي يوصى إليه ، فيكون الله عز وجل يوصى إليه بتوسط العقل الفعال ،
فيكون ما يفيض من الله تبارك وتعالى إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله
المتنفل بتوسط العقل المستفاد ثم إلى قوته المتخيلة ، فيكون بما يفيض منه إلى عقله
المتنفل حكيماً فيلسوفاً متعللاً على التمام ، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبياً منذراً
بما سيكون ، وغبراً بما هو الآن من الجوانب^(١) ، فنبوته ليست بما يفيض على

عقله ، بل بما يفيض على قوته المتخيلة ، ويحوز مع ذلك أن يكون حكيمًا فيلسوفًا إذا فاض من العقل الفعال إلى عقله ، وقد لا يكون حكيمًا فيلسوفًا إذا لم ينل هذا الفيض ٥ :

فإذا قارنا ذلك بما عند الحكميم وجدنا أنه يجعل على هذا الاتصال أشرف قوة نفسية عنده وهي القلب ، والقلب في ملهه رئيس كل القوى البدنية والنفسية ، وهو في نفس الوقت ليس مقطوع الصلة بقوى الإدراك الأخرى ، بل إن قوى الإدراك عنده متشابكة متعاونة متضافرة ، فإما يرد على القلب من أنوار هذا الكشف يتمكس في ساحة الصدر لراه عين القواد وحسن العقل ، فيتم إدراكه بنفسه ، وكما هو دون تمثيل أو تمثيل ، بالقلب والعقل وتتوزع آثار هذا الإدراك بالتالي على سائر القوى الأخرى ، فليس هناك انفصال بين ما يلزمه القلب وما يلزمه العقل في هذه الناحية ، كما لاحظناه عند الفارابي ، وليست المعرفة عن هذا الطريق موزعة بين طائفتين ، كما جعلها الفارابي بين طائفة الحكماء والفلاسفة الذين يتصلون بمقولم ، وبين طائفة أخرى يتم اتصالهم بقوتهم المتخيلة هم الأنبياء والأولياء ، بل هي طائفة واحدة تتفرج في مراتبها حتى يكون أشرفها وأعلها هو النبي الذي يوحى إليه ، ثم نجد عند الحكميم شيئاً قريباً من ذلك ، هو تفسيره الروي ، حيث يرى أن الإنسان أثناء النوم يخرج نفسه - خالية عما يرد عليها من أشغال البدن - منصرفة عن دواعي الشهوات - فيسمح لها - إذا كانت على طهارة - أن تسجد تحت العرش ، فإذا عادت أدت إلى الروح ما شاهدت في عالم الملكوت من روى شريفة ، وهذا على خلاف ما نراه لديه من تفسيره لأنواع الكشف الأخرى من أنها عن طريق ورود الأنوار على القلب . على أن ذلك ليس بقادح في فكره ، لأنه لا يقسم أنواع المعرفة التي تحصل عن طريقها كما هو حاصل عند الفارابي ، غاية ما في الأمر أنه يضع الروي في منزلتها من سلسلة متناصفة مطردة الحلقات تبدأ بالرويا الصادقة ، وتنتهي بالوحى الصريح ٥

وهذا يلتفت نظرنا إلى ناحية افتراق أخرى ، تلك هي نظرة كل منهما إلى الشروط التي يتم فيها مثل هذا الاتصال ، فبينما ترى الفارابي يرجع ذلك إلى عدم

مستغرق القوة المتخيلة في استقبال أعمال الحس التي ترد عليها من الحاسة ، وإيرادها إلى القوة الناطقة ، سواء كان ذلك بسبب توقف هذه الأعمال أثناء النوم ، أو بسبب كمال هذه القوة بحيث يبقى فيها - مع وجود هذه الأعمال - أثناء اللحظة فضل كبير تقوم فيه بأعمالها الخاصة ، ترى الحكيم لا يعتبر هذا الشرط إلا في حالة واحدة هي حالة الرؤيا عندما تتخلل النفس عن أعمال البدن . وحتى في هذه الحالة ليس المقصود قاصراً على توقف أعمال البدن وعدم ورود أحاسيس خارجية تشغل النفس ، ولكن هذه الحالة تساعد على انصراف النفس عن شهواتها ، وتلك هي العلة الحقيقية من وراء ذكره لتفريغ النفس من أعمال البدن ، وذلك يهيء النفس لاستقبال هذه الرؤى :

وهنا نستطيع أن نرى التناقض الكبير بين نظرة كل منهما لموضوع الكشف والاتصال بالملأ الأعلى ، فالقاراني يقصر هذا النشاط على قوة نفسية واحدة هي القوة المتخيلة ، ويترك الأمر للمصادفات من ناحية توفر حد معين من الكمال لهذه القوة ، ثم تمنع المصادفات باب هذا الاتصال لكل من بلغت قوته المتخيلة هذا الحد من الكمال بطريقة تلقائية ، وهذا على خلاف الأرملي الذي يرى أن سائر القوى النفسية تشترك في هذا النشاط ، لأنه يشترط أن يصفو القلب من مطالب النفس ، وتصفو النفس من دواعي الشهوات ، فهو تخلص من الشواغل الداخلية والخارجية معاً ، وهذا الشرط غير متروك للمصادفات وحدها ، بل بالقطر أصرح ليس متروكاً للقطرة وحدها ، وإنما يعود في قسم كبير منه إلى مجاهدة الإنسان لنفسه ، هذه المجاهدة التي تستغرق جهده وطاقاته النفسية جميعاً ، وليس بلام من ذلك أن يصل إلى هذا المستوى ، مستوى الاتصال بالملأ الأعلى ، بل هذا متروك للملأ الأعلى ، فضرع القلب عن الشواغل الخارجية والداخلية لا يزيد عند الحكيم من كونه شرطاً لا يستلزم تحقق الشروط ، بينما تفرغ القوة المتخيلة عن الشواغل الخارجية ، أو وجود فضل فيها بعد الاشتغال بهذه الشواغل يعتبر عند القاراني شرطاً أشبه ما يكون بالملة ، لذلك نجد في نظرية الحكيم من توقيع للملأ الأعلى ، والاعتراف بماله من المشقة المطلقة والاختيار التام ما لا نجد مثله ولا قريباً منه عند القاراني .

ولا شك أن هذا الفارق الكبير بين النظريتين تفتح باب النظر في اعتبار الناحية الأخلاقية والسلوكية في نظرية كل منهما ، فترى أنها تنال أعظم اعتبار ممكن في نظرية الحكميم ، بينما نرى أنها لا وجود لها في نظرية الفارابي ، ولذلك يكون لهذا الاتصال أثره النظري والعمل لدى من يتم له هذا الاتصال في نظرية الحكميم ، لأنه يستمد له مسار قواه النفسية ، ويستقبله أيضاً مسار هذه القوى ، بينما لا يزيد أثره في نظرية الفارابي عن صور ورسوم تستقبلها القوة المتخيلة ، تؤديها إلى العقل أو لا تؤديها ، وتتأثر بها القوة النزوعية أو لا تتأثر بها .

وقد اقتصرنا في حديثنا السابق على التعبير عن الجبهة التي يأتي من ناحيتها الكشف أو القفيض بعبارة الملائ الأعلى ، حتى نجتمع بين المقصود في كل من النظريتين بهذه العبارة ، لكن المقصود بها يختلف عند كل منهما ، فعندما أشير بها إلى ما يقصده الحكميم إنما أشير إلى شيء يختلف عما أشير بها إليه في نظرية الفارابي : فالحكميم يرى هذه الصلة مباشرة بين العبد وربّه ، دون واسطة بينهما ، وإذا التزمنا طريقة الترميز وعبارة لوجدنا هذه الصلة المباشرة تختلف في القوة والدرجة من مرتبة إلى مرتبة ، لكنها يجزأ لثقت في أنها صلة مباشرة : فصاحب القرامسة والإلهام ينظر ويتكلم بنور الله ، والمحدث يرد إليه من الله على لسان الحق محروماً بالسكنة ، وصاحب النبوة يرد إليه الكلام من الله بين دفتي الوحي والروح فيختم عليه ، على خلاف ما نراه عند الفارابي ، فالصلة لا تتم بالسبب الأول ، بل ولا بالثاني أو الثالث ، بل تتم بالعقل الفعال ، وهو العقل العاشر من العقول للثانية التي فاضت بالتسلسل من السبب الأول .

وقد يقال ، وما الفرق بين الرأيين ؟ إن كلا منهما صادر عن الله ، عن طريق الحق والوحي عند الحكميم ، وعن طريق العقل الفعال عند الفارابي ، والاختلاف في الاسم فرق شكلي لا يعنى شيئاً . لكن هذا القول لم يتعمق القضية بالقدر الكافي ، لأن ما يرد على العبد ، في نظرية الحكميم ، يرد إليه من الله مباشرة ، وتتولى حله إليه هذه التي يمكن أن تسمى وصالط ، فهي حوامل تحمل إليه ما يأذن به الله ، والبداية هنا من الله ، والوصالط أو الحوامل ثوان في هذه الصلة ، بمعنى أنها تأتي في المرتبة الثانية في الاعتبار العقلي والاعتبار الواقعي ، أما في نظرية الفارابي ، فالإتصال يتم مباشرة

بالعقل الفعال ، وما يرد إلى العبد إنما يرد إليه من هنا العقل مباشرة ، ثم لا نقول إنه وارد إليه من الله إلا باعتبار قضية أخرى تضاف إلى ذلك ، بأن نقول : إن ما في هنا العقل إنما هو صادر من الله عن طريق العقول السابقة له ، وينتج - بالتالي - أن ما صدر إلى العبد صادر من الله أيضاً باعتباره للمصدر الأول ، فالصلة بالله إنما كان باعتبار ثان ، وبطريقة غير مباشرة ، بينما كانت للصلة بالعقل الفعال بالاتحاد الأول ، وبطريقة مباشرة ، فهذه الاختيارات التي ذكرها الحكم ، والتي تم بها صلة العهد بربه ، يمكن القول بأنها حوامل تحمل إلى العبد ما يرد عليه من الله ، بينما يمكن القول بأن العقول العشرة المقارفة فواصل أو حوامل تحول بين العبد وبين الوصول إلى الله ، وتقف بصلته عند حد العقل الفعال :

وعلى الرغم من أن الصلة بالله عند الحكم مباشرة وتقع في الدرجة الأولى ، وأن الصلة به عند الفارابي غير مباشرة وتقع بعد الدرجة المباشرة تبعاً لآزلة العقل الفعال من سلسلة العقول المقارفة ، فإن هناك فارقاً جوهرياً آخر في هذه الصلة يزيدنا قوة عند الحكم ويضعفنا عند الفارابي . إذ نجد أنها عند الحكم صلة حية متبادلة ، وليست صلة طفوية جامدة تحدث تلقائياً بين الجهالين عند توفر الشروط والأسباب كما هي عند الفارابي ؟

ثم ما هو الهدف الرئيسي عند كل منهما في تقدير هذه الصلة ، إنهما يختلفان في ذلك اختلافاً شديداً ، فالحكم لا يهدف إلى شيء غير تحقيق العمودية ، والقيام بواجب الخدمة وفاء بحق الألوهية ، ولا شك أنه يترتب على ذلك مصالح دنيوية وأخروية لا تحتاج إلى ذكرها هنا ، لأنها غير مقصودة بالذات ، ولكنها تصحق تبعاً . أما الفارابي فقد تعرض لذلك عندما أراد أن يؤسس مدينته الفاضلة وأراد أن يبحث لها عن رئيس يصلح من شأنها ، ويحقق لها الفضل الذي يبتغيه لها ، فهو يهدف إلى تلميع : الأولى سعادة المرء في نفسه عند اغتباطه بالاستغراق العقلي ، وتحوله إلى عقل وحامل ومقول بالفعل ، وذلك بعد اتصاله بالعقل الفعال والثانية أن يكون مركز الدائرة في تحقيق للدينة الفاضلة ، فهو يبنى عليه كل الآمال ، ويعلق عليه كل الأهمية ، ولذلك يشترط فيه شروطاً عدة مثل أن يكون تام الأعضاء قوياً ،

وأن يكون بالطبع جيد الفهم والتصور ، قوى الذاكرة فطنا ذكياً حسن العبارة ، عباً للعلم ، نزيه النفس ، ماضى العزيمة ، عباً للملك وأهله (١) . ولكن أهم هذه الشروط وأكثرها صعوبة هو قدرته على الاتصال بالعقل الفعال عن طريق قوته للتألق ، أو عن طريق قوته للتخيلة : وهذا الهدف كما نراه هدف سيامى ، كرس له الفارابى كل جهده فى هذه النظرية ، ومع أنه هدف شريف فإنه لا يبلغ ما نراه عند الحكمين من حيث إنه لا ينظر إلى ما هو أبعد من تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية ووضع الأسس السياسية لتحقيقها ، لكن تحقيق السعادة الفردية والاجتماعية تأتى فى نظرية الحكمين بالتبع ، فهى مسألة ثانوية عنده ، ولذلك لم يفردها بالبحث ، ولو أنه التفت إليها مجرد الطاقة قصيرة لوضع لها أصولها ونظمتها ، فلأنها - كما سبق أن قلنا - تلزم منطقياً للمذهب ، من حيث إنه يعطى الرولى الصادرة فى كل نواحي الحياة ، ويلزم ذلك تبعاً الصادرة السياسية ، وإن لم أطلع له على نص صريح فى ذلك . وبذلك يقرر أيضاً منزلة كل من النظريتين فى مذهب صاحبها العام .

فيما هى منزلة ثانوية فى مذهب الفارابى ، تأتى عرضاً أثناء بحثه فى أسس المدينة الفاضلة ، وما ينبغي أن يتوفر فى ريسها من الشروط ، نجد أنها أساس المذهب عند الحكمين ، وأنها قطب الدائرة فى كل أبحاثه ، ولذلك لا تعجب إذا وجدنا أن بحثه فيها كان أجمل وأعمق ، وأكثر وضوحاً وتفصيلاً ودقة ، بل أكثر تناسقاً وتماسكاً ، هذا التناسق والتماسك الذى يبدو فى وضع صور الكشف فى سلسلة متدرجة بين أدنى المراتب وأعلىها دون فجوة أو فاصل ، أو تقسيم بين أنواع هذا الكشف ، مثل هذه الثباتية التى نراها عند الفارابى فى تقسيم الصلة بالعقل الفعال إلى ما يكون عن طريق القوة للتألق ، وإلى ما يكون عن طريق القوة للتخيلة .

وبالمسئلة ، فلأننا لو نظرنا إلى النظريتين فى إطارهما العام لقلنا إنهما يتشابهان ، وإنهما يتجهان إليها واحداً ، هو تقرير الأسس العلمية والنفسية التى يمكن أن يتم

بناء عليها تفسير اتصال البشر بالملأ^١ الأعلى . فإذا مضينا إلى أبعد من ذلك وجدنا الأصالة والعمق ، والوحدة والشمول في جانب النظرية الترمذية ، ولم نجد مثل ذلك في جانب النظرية القارابية .

ولو أنه ثبت استفادة القارابي من نظرية الحكيم قلنا إنها بدليل مشوه منها ، جردتها من الروحانية السارية في كل أجزائها ، وهبطت بها من المستوى الرفيع الذي تحققت فيه ، إلى مستوى أدنى من ذلك بكثير ، وحرمت الإنسان بما هو إنسان من ممارسة هذه التجربة العالية بكامل مشاعره وقواه الإنسانية ، وقصرتها على جانب واحد من جوانبه ، تلك هي الخيال عند ما يكون بارعا ، أو العقل عند ما يكون قويا .

بالإضافة إلى الفارق الكبير بين النظريتين في مدى توافق كل منهما مع التعاليم التي ينص عليها الشرع ، والتي وردت بطريق السمع ، فإن نظرية القارابي تحتاج إلى جهود كبيرة - قد توفق وقد لا توفق - للتوفيق بينها وبين الدين ، بينما لا تحتاج إلى مثل هذا الجهد عند النظر في نظرية الحكيم :

ولعل السري ذلك يكن في نزعة القارابي المشتهرة عنه نحو التوفيق بين المذاهب ، فإذا كان قد استفاد بنظرية الحكيم الترمذي في هذه الناحية فإنه يكون - ولا شك - قد خلطها بما اكتسبه من ثقافات أخرى تعتمد على فلسفة أرسطو والأفلاطونية الحديثة ، واكثر من هذه العناصر المتنافرة نظريته في النبوة التي رأينا كيف أنها لا تتفق تماما مع التعاليم الدينية ، وأنها في الجانب الآخر لا تتطابق مع الفلسفة الأرسطية أو الأفلاطونية الحديثة ، وعلى كل فلفل هذه المقارنة يفيد كثيرا في اكتشاف مصدر إسلامي أصيل لعنصر أساسي في نظرية القارابي يتيح للباحثين في مصادر الثقافات مجالا أوسع وأدق .

الفصل الثالث

جهاد النفس

من هذا العرض الذى بينا فيه عناصر النظرية الحكيمية في الولاية نجد أن لجهد النفس مكانا كبيرا خاصة في هذه النظرية ، بحيث لا يمكن أن تكتمل صورتها ما لم نلم بفكرته أيضا في هذه الناحية العامة .

وإذا كان البحث في هذا الجانب يفرى باستقصاء وجهة نظره في محيط علم النفس ، خاصة وأنه جانب هام من جوانب البحث العلمى ، فإننى أعتقد أن هذا الموضوع يمتاز لديه بقدر من الاتساع والشمول بحيث يخرج بنا استقصاءه عن موضوع بحثنا ، وهو نظريته في الولاية^(١) .

لذلك فضلت أن أذكر منه ما أجد أنه ضرورى لاستكمال عناصر موضوعنا ، فلا يصدنا اتساع نطاقه عن أن نتقرب لتأخذ منه ما يحسننا ، ولا يفرينا ما يشتمل عليه من عناصر ومعلومات بأن نستغرق فيه حتى يخرج بنا عما جلدناه لأنفسنا . ولذلك فسوف نعالج من موضوع علم النفس عنده ما يتعلق بجهد النفس دون أن نتعرض لغير ذلك مما هو من مسائل علم النفس كعلم عام يبحث في الإنسان من كافة نواحيه العضوية والحسية والفكرية من حيث وظائفها النفسية .

وسوف نجد أثناء معالجتنا لموضوع جهد النفس موضوعين بارزين من موضوعاته ، فالكل منهما أهمية خاصة على السنة الصوفية وفي بحوثهم ، لذلك آثرنا وضعهما تحت عنوانين خاصين ، 'هتاء بشأنهما ، واعتبراها بالأهمية التى نلها كل منهما ، هذان الموضوعان هما : ترك المشقة والتدبير ، والكسب ، وسوف نتبع فيما يلي هذا الترتيب .

أ - جهد النفس :

قبل أن نبدأ في تصوير جهد النفس عند الحكيم الرملى نلاحظ أنه يصور حياة

(١) ولعل الله أن يوفقنى في المستقبل لاستقصاء هذا البحث ، وهو يحتاج إلى رسالة مستقصية خاصة به .

الإنسان النفسية من ناحية صلته بما يحيط به ، فقد خلق الله الأشياء الخمسة ، وجعل سائر الأشياء مسخرة له ، بحيث يجد فيها ما يحتاج وما يرجع نفعه إليه ، وجعل خدمته لله تلبو خلال كيفية استعماله لهذه الأشياء . من أجل ذلك جعل الله تركيبه البدني على ما هو عليه من أعضاء وجوارح ذات وضع مخصوص ، ووظائف مخصوصة ، ويضع الحكيم رابطة وثيقة بين تركيبه العضوي وتركيبه النفسي ، من حيث تجاوبه مع ما يحيط به من أمور مادية ومعنوية ، بحيث يمكن القول بأن الحكيم الرمزي يأخذ الإنسان كله في نظريته كوحدة نفسية متكاملة ، دون أن يلجأ إلى الفصل والتمييز بين ما هو عضوي وما هو نفسي ، أو بين ما هو خارجي وما هو داخلي ، كما جرت العادة لدى بعض القدماء ، عند معالجتهم للنواحي النفسية :

ومعنى ذلك أننا حين نعالج ناحية من النواحي النفسية دون أن نربطها بسائر النواحي الأخرى ، لا نفي أنها مقطوعة الصلة بها ، أو أننا نعالجها في فراغ ، أو أنها كذلك عند الحكيم ، ولكن ذلك يعني أننا نخضع الحاجة للبحث من ناحية ، وإلى طبيعته التحليلية من ناحية أخرى . هل أننا سنحاول أن نبرز هذه النواحي في صورة وحدة متكاملة قنبر الإسكان .

فقد خلق الله الأدنى حل هذه الصورة ، وخلق في جوفه بقعة من لحم هي القلب ، جملة أميرا على سائر الأعضاء والجوارح بما وضع فيه من المعرفة والعلم به ، ولذلك لم يجعل حفظه إلى غيره ، بل تولى هو ذلك بنفسه ، فهو بين أصبعين من أصابع الرحمن ، يقلبه بمشيئاته ، ومن هنا سمى القلب قلبا^(١) . واسم القلب اسم جامع يقتضى مقامات الباطن كلها ، ولذلك يتوب ذكره عن ذكر سائر المقامات عند عامة الناس ، لكن لكل واحد من هذه المقامات حكمه على حدة ، ومعنى

(١) الرياضة ص ٣٥ ، المسائل المكتوبة ٩ أ من مخطوطة ليزج و ٢٢ ب

من مخطوطة ولي الدين

(المجربات ٧) ثم فتح له بابا إلى العرش لينظر إلى عظمة الله وجلاله فإن فتح فيه ولاحظ عظمته بقى قلبه هناك ، وتصرفت أركانه في أموره على رضائه وحلوه ^(١) .

لكن الصدر ليس خالصا لسلطان القلب ، بل هو مساحة مفتوحة ، للنفس عليه باب ، ومسكن النفس في الرقة ، ومنها تتنفس لحياتها ، ثم هي منفشة في جميع الجسد ، وبين القلب والرئة وهاء رقيق فيه ريح هفافة ، تجري في المروق مجرى الدم ، أصل هذه الريح من باب النار ، فهي مخلوقة من نار جهنم ، حافة بها ، وإن لم تسود كما اسودت جهنم من سلطان الله وغضبه ، وفي هذا الريح أفراس وزينة ، فإذا عرض للنفس ذكر شيء حب الهوى من نفس التماس ، وحل معه ، إن تلك الأفراس والزينة ما تهيئ له أفراس النفس وزينتها الموضوعة في ذلك الوعاء الرقيق ، وتنتشر ريحه الحارة فتمتلئ المروق منها في أسرع من الطرفة ، عندها تمتلئ النفس للملء وتهش إلى ذلك الشيء ، فتلك للمتها وشهوتها التي تتمكن بها من جميع الجسد ، فإذا غلبت بالنفس تلك الشهوات التي جاء بها الهوى فاردخاتها حتى يصل إلى الصدر ليحيط بمبنى القواد ، ويصير كالنعم يحول بينه وبين النظر إلى نور العقل وماذا يدبر له ، ويصير العقل منكما قد انقطع شعاعه ، وإذا حدث هذا لدى الكافر كانت ظلمة الكفر ، وهي الغافة التي ذكرها الله تعالى في التنزيل «وَكَاذِبُوا قُلُوبُنَا غُفْ» (البقرة ٨٨) وإذا حدث هذا لدى المؤمن كانت غفلة ، والشيطان خلال ذلك كله يزين ويعنى حتى تستحكم النفس بسلطان الهوى والشهوة .

ومن شأن الهوى إذا استبد بنفس إنسان أن يدعو إلى ادعاء الربوية ، حتى يكون جائز الأمر تأخذ القول في شهواته ومنها لأنه يعلم أنه إذا عز وحلا على الخلق أدركه مناه ، وأنه إذا طلب لذته ، وأراد قضاء شهوته ، وخاف أن لا يتال ما أراد واشتهى حاول أن يقهر الخلق ، إما بأخذ قلوبهم بمحبة مكتسبة ، أو بخوف يثب في قلوبهم منه ، فلهذا يطلب المسز والسلطان ، ولا يزال يلج به الأمر حتى يدعى

الربوبية ، ومن هنا ادعى فرعون الربوبية ، وضاق الأمر بنمرود ، حتى زعم أنه يحيى ويميت ويحارب إله السماء .

ولما كانت نفس المؤمن قد آيست بعد أن أنقذه الله تعالى بالمعرفة من أن يدعى الربوبية أو يقصد لمخاربه ، فلما تطلب ما دون ذلك من الأمور^(١) .

والإنسان مطالب أن يصون قلبه عما تورد النفس عليه بحيث يبقى دائماً والله القلب بالله ، متعلقاً به أبداً ، متوجهاً بحبه وأفراحه إليه ، لأن الله خلقه من باب الفرح ، ليفرح العبد بربه ، ليفرح الرب بعبده ، والآدى مطبوع على الفرح بوجود كل شيء حلوه^(٢) ، فإذا فرح العبد بشيء من شهوات الدنيا دون أن ينظر في ذلك إلى الله وإلى فضله فقد رد الفرح بالله ، وسقطت منزلته عند الله ، كما سقطت عنده منزلة الفرحين بالدنيا ، لأن هله من الأفراح التي حفت بها النار ، وزينت بها الشهوات ، وكانت حظاً لإليس من ربه ، وقد قال الله عز وجل : « لَا تَكْفُرْ إِنْ زَاغَ لَكَ بُيُوتُ الْفَرِحِينَ » (القصص ٧٦) و « كُلُّ يَفْتَصِلُ اللَّهَ وَيَرْحَمُهُ فَيَسِيلُ لَكَ فُلُكُفْرُ حَوْا^(٣) » (يونس ٥٨) ، فالأفراح كلها ملغومة إلا أن يفرح بالله وفضله .

على أن الشهوة في النفس لا عمودة ولا ملغومة ، لأنها وضعت قلقة والابتلاء^(٤) ، وقد وضع الله في الجسد أصنافاً من خلعه ، فإذا هاجت هذه الصفات ، فلا يلام الإنسان على ذلك ، بل يوجه إليه اللوم أو الحمد على كيفية استعماله لها الميجان^(٥) .

(١) أدب النفس ص ١٥٨ - ١٥٩ .

(٢) المنتهى ص ١١٩ .

(٣) المسائل المكتوبة ص ٢٦ أ

(٤) المصداق السابق ص ٣٩ أ .

(٥) جوابه كتاب من الرى ص ١٦١ - ١٦٢ .

والقلب أمير الجوارح ، وهي تابعة له ، لا تعمل إلا بأمره ، وحركات الجوارح كلها من قلب القلب بشيئاته ، فإذا حرك الأدنى جارحة فلأنما يحركها بحركة قلبه ، والقلب شاخص بوجهه إلى الله ، قائم بين يديه ، تتأدى منه الحركات إلى الجوارح ، فهو ضمه إلى ربه ، وقيامه بتلك الحركات هو خطمته ، وهو النية التي ينويها العبد في كل عمل ، لأن النية هي التهوؤ ، فالقلب يتهوؤ في خدمة ربه حتى يصل إلى سكرة المنتهى ما وجد إلى ذلك سبيلا ، ولأنما تقبل هذه الحركات وهذه الأفعال بتلك النية ، وعلى قدر ما تكون النية خالصة يكون طريقها إلى الله مفتوحا^(١) .

والنفس لا تدع القلب يتفرد بالجوارح ، بل تنازعه فيها ، وتشركه في أمرها ، من حيث إنها أقاتها لإيقاظ حياتها ، وتحصيل ملذاتها وشهواتها ، فإذا خطر بهال للؤمن شيء من شهوات الدنيا كان لكل من النفس والقلب موقفا خاصا لئلا هذا الخطر ، أما النفس فتتورع ما فيها من الهوى حتى يصل سلطانها إلى الصدر ، وأما القلب فن شأنه أن ينظر إلى ما أوردت النفس ليرى ما إذا يزين العقل ويدبر القواد ، فإن كان خير يحظرو استعمال العقل والعلم وجميع جنوده حتى يعبر عنه في هيئة حسنة ، فإذا صعد إلى الله قبله ورضى عنه ، وإن كان معصية ثار معه سلطان المعرفة ولذتها وحلاوتها ، وسلطان العقل وزينته وبهجته ، فقام منتصبا متوجها بعين القواد إلى الله تعالى ، حتى يجد القوة على زجر النفس ، ورفض ما عزمت عليه ، وإن غلب سلطان الشهوة وحلاوتها ولذتها على القلب ، وقار دخانها في الصدر حتى حال بين حبي القواد ونور العقل ، فتجبر عن التدبير ، وتبدد نور العلم في الصدر ، وذالت أفراس القلب بأفراح النفس ، وقامت النفس على ذنبها بما وجدت من القوة في تلك الشهوة ، جاء الهوى ، ويلر بلور السيئة حتى تظهر المعصية على الجوارح^(٢) .

قلب للعبد موقوف بين الوله إلى جبل للمظنة بما فيه من أفراس وزينة ، وبين الوله إلى الهوى بما فيه من أفراس وزينة احتملها من باب النار ، والإنسان منذ سقط

(١) كتاب الرياضة ص ٧٨ - ٧٩ و ص ٨٣ ب من مخطوطة الجمعية
الأسبوعية .

من بطن أمه غلى بالشهوات ، وكما غلى بشهوة وجد للثنا وفرحها ، فلما شب وقدمت عليه الحجة ، واقتضى الزوال بما في الإسلام من أمر ونهى ، أراد قلبه ، ونزاعته نفسه ، واستعصت عليه حتى أوقعته في المصيبة وهو كاره للتسوق والمعصيان ، لكن الشهوة غالبية عليه ، والقلب بما فيه من المعرفة مقهور ، والقلب متكن غالب ، والعلم يزين ويرجي .

لما كان العبد بهذه الصفة احتاج إلى المجاهدة ، وأمر بها ، فقال عز وجل « وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ » (الحج ٧٨) ، وقد يسهل الأمر على عباده « وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ » (الحج ٧٨) ووسع عليهم في قرائضه ما لا يضييق عليهم ، وفي الشهوات ما لا يخرجهم ، فكل شهوة منهم منها أطلق لهم بعضها ، وحد لها حدودها ، ووضع لهم الوسائل المشروعة لتحصيلها ، فلا يصح للعبد عند إذا بلغت به نفسه فأطاعها ، أو استسلمت به فاستسلم لها ، ولذلك أمر بمجاهدة نفسه إذا عرض على العبد ذكر شيء حرمه الله عز وجل عليه ، حتى تنفص النفس ، ويسكن غليان الشهوة ، ويتخلص العبد بدروس صورة تلك المصيبة من العبد ، فيحفظ بذلك جوارحه السبع ، بحيث لا يتجاوز بها ما حد لها ، لأن هذه الجوارح أمانة عندنا ، وكل جوارحة ذات شهوة ، وجميع الشهوات في النفس ، فإذا استعمل هذه للشهوات يأذن الله تعالى ، وبلغ بها الحد الذي حده له ، فهو مطلق له ، وإذا تعدى المحذور صار ملوماً ، فمجاهدة النفس - إذن - هي منعها مما حرم الله عليها ، ومراقبتها في كل ما تنهم به ، بحيث لا يأذن لها فيما حظر عليها ، فيكون بذلك قد خان الأمانة واتبع خطوات الشيطان ، وافترق ما في نور التوحيد من حلاوة وأفراح ، وصار مرفوضاً مخلولاً ، فأمره العدو ، وذهب به إلى التار .

فهذا شأن الذي وقف بمجاهدته على نفسه ، يحفظ جوارحه على الحدود في النظر والكلام والاستماع والسمي والأخذ والعطاء ، والبطن والفرج .

لكن هذا الموقف غير مأمون ، وليس من السهل أن يظل المرء واقفاً بالرصد لكل لحظة أو لحظة أو شهوة ، ليميز فيها بين ما حل فيمضيه ، وبين ما حظر

لنفسه ، وهو لا يأمن النغلة واللسان ، والعلو واقف بمرصدا ، يسلك مسالك الهوى إلى العبد ، ويرصد ما يهيج منه ، فإذا اشتبهت النفس شيئا مكر به ، لأن هذه الشهوات بعضها مطلق ، وبعضها محظور عليه ، فإذا استمرأت النفس حلالة المطلق لها ، واستمكنت منه أصبح من السهل استدراجها إلى ما حرم عليها ، ما لم يكن لدى القلب من القوة وللناعة ما يقيد النفس عن الحرام »

والمؤمن إذا غلب أو ذل عاد إلى مركز الطاعة بين يدي الله عز وجل بالاستغفار والتوبة ، لكن هذه الخطوة خطوة في التخليط ، لعبد يليل الجهد في الاستقامة ، وباطنا غير مستقيم ، فشبهات نفسه قائمة بين يديه ، يمنعا بمجهد ومشقة ، ولا يأمن أن يفتل عنها فيزل أو يسقط ، ولذلك فالوقوف بجهاد النفس عند هذا الحد غير مأذون : بل هو غير كاف لمن أراد أن يمتق قلبه من رق النفس ، ويسلم قلبه لربه طاهرا من شهوة الآثام ، صافيا من كلورة الأخلاق ، حيث يمد السهيل إلى العرش إلى مكان القرية ومجالس التجوى ، لأن دخان الشهوات الذى يهود به الهوى إلى الصلور يقف بين عيني الفؤاد وأذنيه ، ويصير حجابا يحول بينه وبين ملاحظة العظمة ، والاتجاه إلى عمل التوبة ، تستمر النفس وتقوى ، ويستشفى سلطانها ، والقلب يذبل ويضعف حتى يقع آخر الأمر أسيرا لها ، تها لمرأها وشهواتها »

لذلك احتاج هذا العبد إلى أدب النفس ورياضتها ، فإذا جاهد العبد ، فن جهاده أن يروض نفسه فبؤذنها^(١) ، ويرى الحكيم أن راض وراض بمعنى واحد ، يعود إلى معنى الكسر ، وأن الفرق بينهما إنما هو في الاستعمال ، فالرياضة تكون في الأخلاق ، والروض يكون في الأشياء ، يقول « فأما الرياضة فهي مشتقة عربيتها من الرض ، وهو الكسر ، وذلك أن النفس اعتادت السلسلة والشهوة وأن تعمل بزواها »؟؟؟؟؟ ويقال في اللغة راض وراض بمعنى واحد ، فن قال رضى فلأدغم الألف في الضاد فشد ، ومن أبرز الألف خفف الضاد ، فقال راض ، فالروض

الكسر ، فقبل في الأشياء المكسورة وض ، وقيل في الأخلاق المكسورة راض^(١) ،

وإذا كان جهاد النفس في إخضاع معانيه أن يمنعه من الحرام ، فإن أدب النفس ورياضتها أن يمنعه من كل ما يقرب بها من حلول الحرام ، أدب النفس أن يمنعه من الحلال حتى لا تطعم في الحرام^(٢) ، فإذا عزم للعبد على مجاهدة النفس ، فمن مجاهدته لنفسه أن يلزم كل جوارحة من جوارحه السبع القطام عن عملها ، حلالا كان أو حراما ، حتى يستريح من تحكها ، وتستسلم له ولتوجيهه ، فإذا أجه إليها أجه بحق ، وإذا انصرف عنها انصرف بحق ، دون أن يكون واقفا تحت تأثير رغبته النفسية ، ظاهرة أو خفية .

وقد ضرب الحكمي للكم مثلا شهوة الكلام ، وذلك أن النفس قد اعتادت للكم التكلم بالكلام ، فإذا ألزمها [في الأصل : لم يازمها] الصمت فيها لا بد منه ، حتى تعتاد السكوت عن الكلام فيها لا بد منه فقد ماتت شهوة الكلام ، فاستراح وتوى على الصديق ، فلا يتكلم إلا بحق ، فصار سكوته عبادة ، وكلامه عبادة ، لأنه إن نطق نطق بحق ، وإن سكت سكت بحق^(٣) .

وضرب للتأديب والرياضة مثلا بالرضيع ، والبازي ، والفرس ، فالصبي يألف لدى أمه حتى لا يكاد يصبر عنه ، فإذا قطعت أشتد عليه وبكى ،

(١) أدب النفس ص ١٠٤ - ١٠٥ . ومع أن المادة في كتب اللغة لا تسطه في ذلك ، فإن القياس غير مستقيم ، لأن من رض الشيء قصد كسره بعد أن كان سليما ، فهل ذلك هو الأمر بالنسبة لمن راض الأخلاق ؟ وهو أنه قصد كسرها بعد أن كانت سليمة ؟ أم أن رياضة الأخلاق هو إصلاح المكسور منها ؟ اللهم إلا أن يقصد بذلك رياضة النفس وكسرها عن شهواتها .

(٢) الرياضة ص ٤٥ .

(٣) المصدر السابق ، نفس الصفحة .

وقلق ، وإذا استمر القلم فيه ، وأقبل على الطعام والشراب ، ووجد من لذة الطعام والشراب ما يجعله ينافى اللذى وينافى ذكر الدين^(١) .

١ والبازى ينغر من الآدميين فى شاعات الجبال ، فيؤخذ فيلقى فى البيت وتغاطى حينه حتى يتقطع عن الطيران ، ويربى بالعم ويرفق به حتى يأنس بصاحبه ، ويألفه إلفاً إذا أرسله استرسل ، وإذا أمسكه توقف ، وإذا أصاده أمسكه عليه صيده ، تحرياً لموافقة مولاه ، وإظهاراً لمشيته على هوى نفسه^(٢) .

والدابة تكون حقيرة للقيمة ، اعتادت الرعى حيناً شامت ، فإذا ريفت على قبول السرج واللجام ، وأدبت على السير فى مختلف الأحوال ، حتى أصبحت سلساً لمولاهما ، صارت عندئذ بحال تصلح للملك ، فإن قومت قومت بالذناير رفعة لها ، وتعمل وتبرقع ، ويصنق لها العلف ، وتربط فى مربوط للملك ، وذلك لتركها مرعاهها وهواها ، واحتاها الكد والتعب ، وإطعام المجهود بالصدق من نفسها ، لكى ترضى مالكةا ، فإن كانت بحيث تجميع أو تشمس أو تمتنع من إعطاء ما فيها من القوة كانت دابة دنيتة خسية ، فيها أخلاق السوء ، فلا تصلح للملك ، وإنما تصلح للإيكاف والحمولة^(٣) .

كذلك نفس الأذى إذا راضها بترك الشهوات وقطعها عن الملذات حتى تلذ له وتقمع ، فلا تتحكم فيه بشهوة ، ولا تطالبه برغبة ، وإنما تكون سلسة متفاداة للقلب والعقل ، مستقيمة فى سيرها على حد ما أمرت به دون زيادة أو نقص أو تطلع أو ثوان . أما إذا لم يرض العبد نفسه ولم يؤدبها ، ولم يعودها رفض الشهوة المطلقة لها حتى تلذ وتسكر لم يملكها عند ذكر ما يعرض لها ، ولم يقدر على تسكينها ، بسبب ما فيها من سلطان القرخ والزينة والشهوة ، وقد أجل للعبد فى الأمر ، وطلب منه أن يجاهد فى الله حتى جهاده ، ففى اكتفى بالجهد حينما يعرض خاطر أمر من الأمور المحرمة ، ولم يرض نفسه قبل ذلك ، فإنه يصبح عرضة عند جهاده لنفسه

لأن يقلب وأن يقلب ، ولذلك يوجد العبد مرة طائفاً ومرة عاصياً في شهوة واحدة ، وهذا هو التخليط ، وهو ناشئ من بقاء الشهوة حية في النفس ، فتتحكم كلها أمكتها الفرصة . يقول الحكميم (٣) : « فأما الأكياس فراضوا أنفسهم فأدبوا ، فامتصوا من الحلال المطلق لم ، حتى هدأت جوارحهم فإذا استعملوها كان القلب أميراً قاهراً ، فاستعمل تلك الشهوة بما يريه العقل ويزين له فها هنا يملك نفسه أن تقف على الحلال فلا تجاوزه ، فهو ينطق ، فإذا بلغ في منطقته مكاناً يصير ذلك الكلام عليه غيبة أو كلباً ملك نفسه فامتنع وتورع ، لأن شهوة الكلام قد ماتت منه ، فهو يتكلم لله عز وجل ، واهتفاء مرضاته ، وكذلك النظر وسائر الجوارح السبع » .

وموت الشهوة كما يصعبه الحكميم الترملى لا يعنى أن يصبح الإنسان ولا شهوة له ، فقل هنا لا يتفق مع طبيعة الأشياء ولا مع طبيعة الإنسان من حيث هو إنسان ما دام حياً ، ولذلك لا يقتل أن يكون هو مقصود الحكميم الترملى ، وإلا كان حديثه متناقضاً غير متأسك ، بل لعله أن يكون متناقضاً ولكن مقصوده من موت الشهوة هو تحولها من صورة إلى صورة ، وتغير مجراها إلى مجرى يهدده القلب والعقل ، وقد يمكن أن يبرهنه في مصطلحات علم النفس بأنه مزيج من الكف والقمع والإبدال مع شيء من الإغلاء (٤) ، فبدلاً من أن تكون متحلكة في مشاعر الإنسان وتفكيره ، تصبح ذلولة لقلبه وعقله ، وبدلاً من أن تكون متجهة أنماها دليوياً حراً تصبح موجهة لوجهاً فيلنيا مقيداً ، فشهوة الكلام قائمة في النفس ، ولكنه بمنعها لذة الكلام ، حتى لا تتحدث فيها يلقى وما لا يابق ، فإذا تعودت أن تقع تحت حكم العقل بعدم النطق مطلقاً ، فليس معنى ذلك أن حب الكلام قد مات في النفس ، وإلا لم يستطع أن يعود إلى الكلام مرة أخرى ، ولكن معنى ذلك أن الرغبة

(١) الرياضة ص ٤٧ ،

(٢) انظر ص ٢٩٩ و ٣٠٣ من « علم النفس الترملى » ص : لأحمد زكى صالح ، وكذلك ص ١٦٦ - ١٦٩ من كتاب الدوافع النفسية لمصطفى فهمى .

في الكلام قد انصرفت إلى تحقيق ما يتطلبه العقل دون مجاوزة له إلى غيره ، وتحول مصدر هذه الرغبة من النفس إلى القلب ، وتغيرت بالتالي صورة تحقيقها فإذا تطلب الكلام بقدر مخصوص ، وصورة مخصوصة ، لم تسبقه النفس إلى غير ما يريد ، ثم هي لا تجد في ذلك غاية خاصة بها تحققها دون رقيب أو حسيب ، ولكنها تحققها بالنظر المطلوب ، وبالصورة المطلوبة ، لأنها قد أصبحت خاضعة له ، وليس خاضعاً لها .

على أن الحكيم لا يكاد يأمن جانب النفس ، وإنما يرى أنه إذا غفلت عنها بعد رياضتها فإنه لا يؤمن أن تعود إلى بعض عاداتها ، ما دامت الشهوات منها حية ، والهووى قائماً (١) ، بمعنى أنه إذا لم تتم عملية القمع والإعلاء تماماً فإن النفس ينبغي أن تظل تحت التمسك والمراقبة ، وإلا وثبت على القلب وبة أسرته وصرعته .

في ضوء ذلك ، وفي ضوء ما سبق ، نورد ما رواه الحكيم في معرض رياضة النفس حتى يتمكن القلب منها وتسلس له — من « أن سهل بن حل المروزي رحمه الله تعالى كان إذا مشى في السوق حشا أذنيه بالقطن ، ورمى ببصره إلى الأرض ، وكان يقول لامرأة أخيه ، وهي معه في الدار : استئري مني ، وكان ذلك دأبه زمناً ، ثم ترك ذلك ورمى القطن ، ورفع بصره إلى الناس ، وقال لامرأة أخيه : كوفي كيف شئت ، فذلك منه حيث وجد شهوته ميتة (٢) ، فهل يفهم من ذلك أن شهوته قد انقطعت وزالت ؟ أو أنه قد حل له النظر ؟ أم يعني ذلك أن بصره قد أصبح تبعاً لما يأمره به قلبه وعقله ، لا تبعاً لشهوة نفسه الدنيوية ؟ وأنه قد أصبح يملك نفسه وشهوته في النظر ، فلا يتوجه إلا حيث يوجهه قلبه وعقله في الوقت المخصوص وبالتقدير المخصوص ، وبذلك صاغ له أن يرفع الحرج عن زوج أخيه ، وأن يلتزم هو بالتحكم في نفسه ، بعد أن ذلت وانقادت له ؟ ؟

وقد أورد ابن الجوزي بعض هذه الرواية عن الحكيم في فصل من النفس في

(١) أدب النفس ص ١٢٠ :

(٢) الرياضة ص ٤٧ — ٤٨ :

الصوفية من أهل الإباضية ، وذلك تحت الشبهة الخامسة وهي « أن قوماً منهم داموا على الرياضة مدة ، فرأوا أنهم قد تجوهروا ، فقالوا : لا نبالي الآن ما حملنا ، وإنما الأوامر والنواهي رسوم للعوام ، ولو تجوهروا لسقطت عنهم . . . » فقال : « وإسناد ابن شاهين قال : ومن الصوفية قوم أباحوا الفروج بادعاء الأخوة ، فيقول أحدهم للمرأة : توأخيني على ترك الاعتراض فيما بيننا ، قلت (أى ابن الجوزي) : وقد روى لنا أبو عبد الله محمد بن علي الترمذي الحكيم في كتاب « رياضة النفوس » قال : روى لنا أن سهل بن علي المروزي كان يقول لامرأة أخيه وهي معه في الدار : استترى مني ، زماناً ، ثم قال لها : كوني كيف شئت ، قال الترمذي : وكان ذلك منه حين وجد أن شهوته ماتت ، ثم علق على ذلك بقوله : « أما موت الشهوة هذا [فـ] لا يتصور مع حياة الآدمي ، وإنما يضعف ، والإنسان قد يضعف عن الجماع ، ولكنه يشتهي المس والتظر ، ثم نقدر أن جميع ذلك ارتفع عنه ، أليس نهي الشرع من التظر والتنظر باق ؟ وهو عام (١) ؟ » .

« واقطاع القصة من سياقها لدى الحكيم ، ثم روايتها في هذا السياق عند ابن الجوزي قد يعطى انطباعاً للمعاني التي أشار إليها ، لكننا — مما رأينا — لا نستطيع أن نوافق ابن الجوزي على ما رآه في هذه القصة من أن موت الشهوة الذي يقصده الحكيم معناه زوالها وانحائها ، فذلك غير متصور ما دام الإنسان حياً ، كما ذكر ابن الجوزي بنفسه ، ولا على ما فهمه من أن سهل بن عبد الله المروزي قد استحل للتظر وهو محرم ، وإلا لاستحله قبل أن تموت شهوته ، وقد يعلم ابن الجوزي في اتخاذ هذا المنهج وهذا الأسلوب ، إذا راعينا أنه يقصد إلى ما قد يتبادر إلى أذهان العوام من فهم غير صحيح ، حتى لا تستقر لديهم هذه المعاني فتضد نفوسهم وقلوبهم معا .

« ونحن إذا حاولنا أن ننظر إلى المعنى الكامن وراء ذلك عند الحكيم ، لوجدنا أنه ينظر إلى الإنسان من حيث إنه عبد لله ، خلقه وركبه . هلما التركيب ، وأودع فيه كل هذه القوى ، ثم سخر له ما في السموات والأرض جميعاً منه ، وأولهه إليه في كل

(١) تليس إليس ص ٢٥٣ — ٢٥٥ :

ذلك ، ليستخدمه في تحقيق عبوديته لربه ، بتربية حقوقه ، والنظر إلى أموره ، والتعظيم لشأنه ، ونشر الجحيل عنه ، وإن استخدام شيء من هذه الأشياء ، سواء كان في تركيب الإنسان أو كان خارجاً عنه ، في غير هذه الوجهة إنما يكون خيانه للأمانة ، وولغا إلى الهوى والشيطان ، وتوجيهها له إلى غير وجهته الصحيحة ، ويكون في ذلك إمداد لقيمة الإنسان ، من حيث هو إنسان ، وإحباط لنشاطه وعمله ، من حيث النشأة والقطرة ، لأنه إتهال على تربية النفس ، وطلب عزها وجاهاها ، وتبؤى المنزلة لها عند الخلق ، فهذا طلب للربوبية ، وكيف يتفرغ للعبودية من يطلب الربوبية ، وقد مثل الحكم من الأدب في الدين ما هو ^(١) فاجاب بأن الأدب أن ترك كل شيء وضعه الله تعالى في جسدك موضعه ، فلا تزيله عن مكانه بمعنى أن لا تستعمله إلا ' حدود ما أمر الله ، فلأنها لله ، وهي من وضع الله تعالى ، فينبغي أن تظل دائماً وأبداً على الكيفية والمصورة التي أرادها الله لها ، وإلا كان ذلك مغروراً من حدود الأدب ، يقول : " فالأدب أن تزل كل شيء وضعه الله تعالى في جسدك من هذا الأشياء موضعه كما وضعه ، فإذا حاج منك ذلك الشيء ، فليست تعلم عليه ، إنما تلام وتحمد على الاستعمال بهذا الميكان ، فإنه لم يضع فيك الغضب لتستعمله حينما تهوى ، ولكن إذا رأيت معصية استعملت الغضب الذي وضعه فيك له ، ومن أجله ، على المقدار الذي حده لك وكذلك الرأفة ، إنما وضعها فيك لتستعملها له ، ومن أجله ، على المقدار الذي قدره لك وكذلك كل شهوة وضعها فيك من الأكل والشرب والجماع واللباس والركوب والمشى والنظر والاستماع والشم والبطش والسعى والكلام وغير ذلك ، فأنما وضعها فيك لتستعملها له ومن أجله ، وعلى الحد الذي حده لك "

٢. وكذلك ما مضى لك في هذه الدنيا ، إنما مضى لك لتستعمله له ومن أجله ، وعلى الحد الذي حده لك ، خدمة لله وعبودية له ، فكل شيء -- مهما يكن هذا الشيء -- حتى الشهوات -- ينبغي أن يكون له ومن أجله ، وعلى الحد الذي حده ، كما وضعه ،

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٦١ - ١٦٣ و ص ١٣٠ ب من مخطوطة لبرزج

فإذا استعملنا شيئاً منها في غير ما وضع له ، أو بدون مراعاة الحد الذي حدده الله له ، لم يكن ذلك الاستعمال له ولا من أجله ، بل كلن لغيره ، ولم يكن ولنا إلى الله ، بل إلى غيره ، وبذلك نكون قد تركنا خطتنا لله ، وعبوديتنا له ، واعتدنا بقدر ذلك عنه ولم نحقق ما خلقنا من أجله .

وقد هبأ الله في قلب المؤمن — بما أمده به من نور التوحيد وحلواته ، وطمانينة الإيمان ولذته ، وأفراح القربة وجهتها — ما يجعله لا يطمع في شهوات هذه الدنيا وملذاتها ولا يوله إليها وإنما يمد نفسه بها إلى الله ، ويؤديها إلى خالقها كما أرادها ، قائماً بما آتاه الله في قلبه من أفراح وجهجة .

لكن نفس الإنسان لا تستقر على ذلك ، ولا تستريح له ، لأنها لا تشاهد من عظمة الله وسلطانه ما يشاهد القلب ، ولا تجد من أفراح القربة وحلواتها ما يجد القلب ، فإذا وسوس لها الشيطان بخاطرة من الخواطر ، وحركها الهوى ، وتزيت لها بمخلوطها للرت وفارت ، وجعلت تطلب للثبات وشهوتها ، فإن مال القلب إليها وأطاعها في طلب المني والشهوات ، واقتضاء لذاتها ونهماتها ، لم تكن تلك الحلوة ولا هذه الأفراح من الله ، ولا هي لله ، وإنما هي من النفس ، ومن أجل النفس ، فانسد الطريق إلى الله ، وقعت الحجب لوقوع المخالفة ، وترك الموافقة ، والنفس لا تنزع ولا تبدأ ، لأن شهواتها لا تنتهي ، والشيطان يعدها ويمنيها ، وكلما مال معها القلب كلما قويت واستمرت ، ووجد الشيطان وسيلة ، وأصبحت ذات إمرة وسلطان تحكم بها في القلب ، والقلب أمير على الجوارح ، فيصيح القلب وما تحت إمرته مملكة لها ، تأمر فيها وتنهى جوارها وشهواتها ، وقد كانت — على ما خلقه الله — مملكة استخلف الله القلب عليها ، وولاه إمرتها ليشل فيها ، ويخذل فيها بإرادتها وأحكامه ، فأهمل ولايته ، وخان إمارته ، وضيع رعيته .

أما إذا تشمر القلب لرد ما أوردت عليه النفس ، وما جاءت به من حلوة الشهوات ، فصرمها كل لذة ، ومنعها كل شهوة وقطع عنها كل حلوة وفرح ، واستبدلها بما فيها ، واستعمل في ذلك كل جنوده مع العقل والمعرة والتوحيد ،

فانها تلين وتسلم وتتقاد ، وتلقى بيلها سلماً ، وما تزال في أسر القلب حتى
تتصل من ابتليانة إلى الأمانة ، وتهجر لذة الشهوات وبهجتها إلى لذة الإيمان وبهجة
التوحيد وأفراح المعرفة ، وتصبح قريباً موافقاً بعد أن كانت غصبا معانداً ، ويكون
كل شيء قد وضع موضعه الذي وضعه الله ، له ، ومن أجله ، وعلى الحد الذي حدده له .

لجملة الأمر إذن تكن في قطع النفس عن أفراحها ، وذلك بمنعها من تحقيق
رغباتها وشهواتها حتى تياس منها ، لأن نعم الدنيا للنفس كلها مسمومة ، وسعها فرح
النفس بها ، والفرح يسبى القلب ^(١) ، فإذا أيسمت من ذلك لم تعد تتأق القلب في إمارته
أو ولايته ، فيسير في طريقه إلى ربه مع كمال صدقه بأفراحه به ، وبأشواقه إليه .

يقول الحكيم ^(٢) : وفي الجملة ينبغي أن يتفقد كل حال وكل أمر للنفس فيه فرح
واستلشاف من نعمة أو وجود لذة أو أنس بشيء فيقطع عنها ، وإنه كلما هويت النفس
شيئاً أطمعها فرحت به ، فينبغي له أن يمنعها ولو شربة من ماء باردة تريد أن تشربها ،
فيمنعها في تلك النورة التي تشوقت لوجود يرددها وللتها ، حتى تسكن تلك النورة ،
وينقص عليها ثم يسقيها بعد ذلك ، حتى يملأها نوحاً ، ويوقرها بها ، لأن من شأنها
إذا حيس عنها هذه الأفراح بهذه الأشياء وبهذه الأحوال ، فكانه صبرها في صبر ،
فيستغرب إلى الله عز وجل بشمها وهما ، فيعجل الله عز وجل له ثوابه نوراً على
القلب ، فيزداد القلب بذلك النور قوة على منع النفس شهواتها ، وعلى أخذ سلطانتها ،
ويسوى عليها وهي تلذ وتذبل ، والعدو يضاً ويتحير ، ويبطل كيده ومكره .

ولعل هذه الصرامة تهول البعض ، ويرى فيها من التشدد ما ليس ينبغي ، مع أن الدين
أكثر من ذلك يسراً ومماحة

أما أن الدين أكثر يسراً ومماحة فما لاشك فيه ، وأما أن هذا التشدد مما
لا ينبغي فلأنه خاص بمن أراد أن يسلك هذا الطريق ، ولكل طريق أهله الذين يعرفون
مسالكه وشعابه ، وهم أدري به وأكثر خبرة من عامة الناس ، وعليهم أن يلتزموا فيه
بحدود وآدابه لا يلتزمها من سواهم من الناس :

(١) الأكياس والمفترون ص ١٦

(٢) الرياضة ص ٦٧

ولعل هذا الاعتراض يكون أسلوباً مخففاً من اعتراض آخر أورده الحكيم وأجاب عليه ، ذلك الاعتراض هو : إن اتباع هذه الطريقة بحرمان النفس من المباحات إنما هو تحريم لما أحل الله . وليس الأمر في الحقيقة حرماناً من المباحات حتى يكون تحريماً لما أحل الله ، بل هو حرمان من الهوى والشهوة أن تكون وسيلة النفس لتلذذ هذه المباحات ، وأن يكون نيلها على غير ما أذن الله ، وعلى غير الحد الذي حده الله ، وهو في الحقيقة منع لما منع الله . ثم هب أنه كان حرماناً من المباحات فإن ذلك لا يعنى أنه تحريم لما أحل الله ، لأن ذلك ليس هو المقصود ، بل المقصد منه تأديب النفس ورياضتها حتى تسلم وتنقاد . يقول الحكيم (١) : « فهذا الذى وصفنا من تركك الشهوات وتجنبك الذات ليس تحريم الذى أحل الله لك ، ولكن تأديب لنفسك ورياضة لها ، لأن هذه النعم إنما أمرت وأذن لك فى تناولها على الأدب الذى أدبت به على لسان الكتاب والرسول [ﷺ] فلما ساء أدبك لما فيه من أخطا السوء التى مالت بك لم تجد بها من أن تفضلها مرة . . . » فلما قلب معلق بالشهوات ، مأسور بالذلات ، مقهور بالمنى ، محبوس فى سجن الهوى فى بئر مظلم ، فكيف يمكنه أن يتناول ما أعطى بإذن الله ، فإن بعض من غنى عليه هذا النوع من العلم كبر فى صلبه هذا حتى ربما يفرح إلى الاحتجاج بقول الله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تُحَرِّمُوا طَيِّبَاتِ مَا أَحَلَّ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ » (المائدة ٨٧) ويقول تعالى « قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ » (الأعراف ٣٢) فهلنا من الاحتجاج تعنيف ، ومن القول تحريف ، لأننا لم نرد بهلما : التحريم ، ولكن أردنا تأديب النفس ، حتى تأخذ الأدب ، وتعلم كيف ينهى لها أن تعمل فى ذلك « والأدب فى ذلك أن تأخذ بالحق ، والحق فى ذلك أن يكون لله ومن أجله وعلى الحد الذى حده ، أما أن يكون للنفس فيه نصيب ، وأن تفرح بهلما النصيب ، فهذا خيانة وظلم وعدوان ، ونصيب النفس فى الأشياء هو حب الغلبة والثناء ، والتعجب والتعزز ، والاستبداد ، والمباهاة ، والرياء ، وغير ذلك من

آفاتهما ، وحرمانها من ذلك ليس تحريماً لما أحل الله ، بل هو - بالأحرى - منع من محظوره ألا ترى إلى قوله جل وعلاه لَأَمَّا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ ۖ وَالْإِثْمَ وَالنَّيْبَتِ ۚ يَغْتَرِ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۚ (الأعراف ٣٣) فالنبي في الشيء الحلال حرام ، والفتخر حرام ، والمباهاة حرام ، والرياء حرام ، والسرف حرام ، فإما أوتيت النفس هذا المنع من أجل أنها مالت إلى هذه الأشياء بقلبها حتى قسد القلب ، فلما رأيت النفس تتناول زينة الله والطيبات من الرزق تريد بذلك لغتها أو مباهاة أو رياء ، علمت أنها خلطت حلالاً (في الأصل حراماً) بحرام^(١) ،

وهذه أمور لا تبدو في ظاهر الأمر ، وإنما تخدع بها النفس صاحبها ، وتفره عنها فلا يبينها ، ليسىء وهو يحسب أنه يحسن صنعا ، لذلك كانت رياضة النفس وتأديبها - بحراماتها من المباحات غشية الوقوع في المحظورات - وسيلة ضرورية ، ومقدمة أساسية لمجاهدة النفس حتى الجهاد ،

على أنه ينبغي أن نلاحظ أن حرمان النفس من المباحات لا يقصد به حرمانها على إطلاقه حتى بما لا بد منه لصلاح النفس والبدن ، لأن رفض ذلك رد على الله أمره وحكمه^(٢) ، بل المقصود الحرمان من المباحات التي تقصد للشها وأفراحها .

ولما كان من شأن مجاهدة النفس أن لا يقف بها على شيء تفرح به حتى لا يوقفه عن مسيره إلى الله ، فإنه ينبغي أن يتوقى كل ما يمكن أن تفرح به حتى ولو كان نوعاً من أنواع العبادة أو عملاً من أعمال البر ، فإن النفس إذا ضاقت بها الأمر ، ولم تجد وسيلة لإشباع رغبتها من المألوف الحياة الدنيا ، لم تجد بأساً في إشباع رغبتها ، بالانغماس في أعمال البر ، فهي تدعو صاحبها إلى التواضع ، لتفرج عن سجنها بالتقلب فيها ، وتشارك القلب أفراحه بها ، وتلتمس فيها هواها وشهواتها ، فإذا وآها

(١) أدب النفس ص ١٢٤ - ١٢٥

(٢) كتاب العمل ص ٢١٠ ب من مخطوطة دار الكتب المصرية و ص ١٤٩ .
من مخطوطة ولي الدين

تفرح بعمل من أعمال البر أو تأنس به « يقطع عنها ذلك العمل ، حتى إنه لو قرأ القرآن فرجع فيه وغنى ، منها ذلك ، لأنها متى وجدت شيئاً مفروحاً به أنست واطمأنت إليه ، ومدت القلب إلى ذلك الأيسر ، ففى يصل القلب إلى الأيسر بالله عز وجل ؟ والطمأنينة إليه ؟ والوله إلى عظمته ؟ وصفاء الحب له (١) ؟ »

فالعباد حين ينغمس في أعمال البر ، ويؤدى أنواعاً من الطاعات والتوافل ، تشعر النفس بما تقوم به من الجهد ، وفى هذا الشعور بلاء عظيم يكن في كثير من آفات النفس ما يجعل هذه الطاعات وهذه التوافل سيئات في صورة طاعات ، وذلك هو مكر السيئات (٢) ، ولذلك يهتم المرء لما فاتته من أعمال التوافل أكثر من احتياجه لما فاته من الفرائض ، ولا يمكن أن تطيب نفسه بالتوافل ، في الوقت الذى يستغف فيه بالفرائض ، إلا بسبب آفة في نفسه ، هو أنه يقصد بها وجه الهوى لا وجه الله : ولو أنه أقبل على تعظيم أمر الله في أداء فرائضه على الوجه الذى يلهى لكان له في هذا شغل عظيم يشغله عن التطوع . أما أن ينغمس متطوعاً في أعمال البر قبل أن يحكم أداء فروضه على وجهها ، وقبل أن يستوثق من نفسه في أداء هذه الفروض ، فإنه يمكن نفسه من نيل الفرصة لكي تنس له السم في العمل ، وتعذ قلبه إلى لذاتها وشبهاتها ، وإن كانت مخلفة تحت أبواب التوافل والطاعات .

ولترمى في ذلك حديث طويل ، وأمثلة كثيرة ، نجتزئ منها بصورة مثل هذا العهد في شأن الصلاة يقول (٣) « وإذا قام إلى الصلاة سها عن حفظ قلبه مع الله وبين يديه ، وسها عن حفظ جوارحه ، فالتفت ورفع بصره عن مواضعه ، وتكلم وتغلى ، وفرغ يداً ، وتمايل في صلاته كالترنع وحيث يحسده وثيابه ، وأشياء ذلك ، فهذا غير مقبل على صلاته ، قد أهمل حفظ قلبه من حديث النفس وسواسها ، وأهمل حفظ جوارحه من هذه الأشياء ، وترك تدهر آياته في

(١) أدب النفس ص ٦٢

(٢) الأكياس والمفترون ص ٧٠

(٣) الأكياس والمفترون ص ٢٩ - ٣٠

قراءته ، وأن يعقل ما يتلو ، فإنه أمر بالتلاوة في الصلاة لإيقاظ النفس : : : : :
 فإذا أهمل هذا كله ، ثم ذهب فطبيب نفسه بقيام الليل وصلاة الضحى وأشباه
 ذلك ، فهنا مغتر ، قد ضيع الفرائض ، وأقبل على التطوع . . . : : : : :
 أقبلوا على تعظيم أمر الله ، فاجتهدوا في أداء الفرائض ، فنفوا الرخصة ، وأعرضوا
 عن حديث النفس ، وأقبلوا على حفظ الجوارح في أدب المصلين ، وتدبروا آياته
 في تلاوتهم ، وفي هذا شغل عظيم حتى يصير بهذه الصفة ما شغلهم عن التطوع : :

والسائر إلى الله المجاهد لنفسه يلبي له أن يتزهد عن أن يلتفت إلى شيء تطيب به
 النفس ، فكل شيء تطيب به النفس يصبح مزوجا بالمعوى ، ولا يجوز له السير مع
 حمل قد شابه المعوى ، وإتيان هذه النوافل مما تطيب به النفس ، وما يجعله يلتفت إليه ،
 فيقبل بذلك عن السير ، ويتوقف عنه عند ذلك العمل ، فإذا فتش هذا العمل ،
 وانقضى وقامه وصلته ولم يجد عنده صلته ، لأن النفس تأخذ بحظها من هذا
 العمل ، وهو أن تجهد حلالة حب التناء ، والمصلحة للكل العمل ، فهو وإن أخذه
 وسأره علمت نفسه أن الناس يحسون بذلك منه ، ويشعرون به ، فيأنس بهم الناس
 وملاحظة أعيانهم إليه ، فلا يصفو له حمل (٢) :

ثم إن هناك آفة أخرى أدق وأسىر ، ولكنها أدهى وأمر ، تلك هي ما يترتب
 على إتيان هذه الأعمال من دون الفرائض من إصجاب المرء بعمله ، وإطمئنانه إليه
 من دون الله ، فتراهم لما رأوا كثرة هذا التطوع وتزاحمه وتراكمه أعجبوا بذلك ،
 وأنابوا به ، فصاروا أهل عجب ورياء وفخر وكبر وتمظم على الناس (٣) .

وإن ذكر الآخرة وأهوالها ذكر هذه النوافل ، ولحظ بقلبه إلى أعمال البر ،
 وليس ما قصر من شأن المفروضات ، فكانت تلك النوافل أكثر سوادا في رأى

(١) مكر النفس ٤١ ب

(٢) الرياضة ص ٦١

(٣) الأكياس والمفترون ص ٣٠

يمتد من المفروضات ، فكان في هذا غرور عظيم ، لأنه فرح بعمله ، ولم يفرح بمنة الله عليه في ذلك العمل ، والفرح بغير الله حجاب يحجب المرء عن الله ، ويبعد به عن ساحات رضاه ، فكل جهد تبذله النفس لتزوين وتباهي به وتحدد عليه إنما هو حجاب يحول بين المرء وبين رؤية منة الله عليه ،

فيبقى القلب أن يظل حارسا على النفس بمنعها من القيام بهذه الأعمال ، ويذل جهده في سبيل ذلك ، - تصبح وكأنها من رفاقته في سجن ، لا تجد لها متنفسا ولا ملجأ ، فتضيق شهوراتها ، وتلويب حروبها ، وتتلاشى آفاقها ، وتصبح سلا للقلب ، عندئذ تهتك الحجب ، ويصلح لإقبال الله عليه . قال أبو عبد الله محمد ابن علي الحكيم : جهد النفس حجاب للمنة ، وجهد القلب هتك حجاب للمنة . قال له قائل : وكيف يحجب للمنة جهد النفس ؟ قال : لأن النفس تلجج بمجهودها ، وتزوين الخالق به ، وتباهي الأشكال من الهال ، والقلب يمار إلى الله بجهد مستغنى ، ويرى إلى الله ذاته ، ويلتمس وليجة عنده ، لتصير تلك الوليجة ملكنا مع آفات النفس : من الإحجاب والفرح ، والاكتمال على الجهد ، والمحاولة وحزانه وقطعه حجاب الخواطر هتك الحجب إلى منة اللتان

« وإن جهد النفس صاحبه في الله وتزعمه » فإذا ترك الجهد وقع خالها صارت النفس وكأنها مسجونة ، لأنها كانت ترفع في نسيم أعمال البر (١) : والفراغ - وإن كانت مجالا لمخارطة النفس فيها بلوى والشهوة - لا سبيل إلى تركها ، أما التواضع ، فإنه يحسن قلبي يسلك هذا الطريق أن لا يفترجا حتى لا يقدم عملا مزوجا بلوى ، وقد كان في غناء عن تقديمه بهذه الصورة ، إذا صرف عنه ، لأنه لم يكتب عليه (٢) .

ولقد نستطيع - هنا - أن نشير إلى وجه الشبه الواضح بين الحكيم والملاحية ،

(١) في مقدمة كتابه « المسائل المكتوبة » ص ١ ب - ٢ ب

(٢) المسائل المكتوبة ص ١٣

فالملازمة كذلك يرون مخالفة للذة الطاعات ، لأن لما معهما قاتلة (١) ، ويستصغرون ما يليق منهم من الموافقات والطاعات ، وقد رووا عن أبي يزيد قوله : لوصفت لي عملية ما باليت بعدها بشيء ، كما حكى عن أبي حفص قوله : خلقت النفس مريضة ، ومرضاها طاعاتها ، وجعل دواؤها الاستناد إلى مسبوق القضاء ، فلا يزال الهمد يثقل في الطاعات وهو منقطع عنها (٢) .

ويرى أبو العلا حفيى في ذلك نظرة تشاؤمية لا يشك في أنها غير إسلامية ، ويقول في ذكر عميزات اتجاه للملازمة (٣) : ثالثا : في ذلك المنظار الأسود الذى نظروا إلى النفس من خلاله ، وأذكروا عليها كل حسنة من حسناتها ، وصلبوا وجودها الحقيقى ، وإرادتها وعالمها ، وحرموها كل لذة حتى لذة الطاعات ، وكل فكرة حتى فكرة حب الله أو القرب منه ، وحسبوا جديرة بكل شر وأثم وقبح ، وهذه نظرة لا أشك في أنها غير إسلامية ،

أ ولعل الأمر في ذلك عند الحكم - وهو لا يختلف عنه - في تقديرى - عند الملازمة - لا يكون على ما رآه أبو العلا حفيى من قصد إلى لذة الطاعات باعتبارها طاعات لله قد وفقه الله إليها ، ولكن المقصود من حرمانها من لذة الطاعات ما يجده النفس في قيامها بهذه الطاعات من لذة الشعور بهذا الجهد ، والقرائى به أمام الناس ، ومباهاة الأشكال من العمل ، والاعتداد عليه عند ذكر الموت والآخرة والحساب ، مما يكون سببا في الغرور والتفريط وإسدال الحجب الكثيفة أمام عين الضواد فلا يرى منه الله عليه في ذلك . وكيف يمكن أن يجد للطاعة لذة قبل أن يتيقن أنها خالصة لوجهه ، وأنها مقبولة عنده ، فإذا كان الفرح بقبولها فهو فرح بشيء غير متيقن الحصول ، وإذا كان الفرح بجهد النفس وصورة العمل ، فتلك لذة

(١) رسالة الملازمة ص ١٠٥

(٢) رسالة الملازمة ص ١٠٦

(٣) الملازمة والصوفية وأهل الفتوة ص ٥٦

زائفة يلغى أن يتزده عنها ، لأنها تؤدى إلى آفات كثيرة ، أما إذا فرح بما يمكن
في الطاعة من توفيق الله ومثته ، فذلك فرح بفضل الله ورحمته ، وهو أمر وراء
الطاعة ، وليس هو الطاعة ، وهو يؤدى إلى الخوف والخشية من زوال هذه المنة ،
ويشير الحكيم إلى فرح آخر أعلى وأكبر ، هو الفرح بالله وحده في هذه المنة ، وهو
الفرح الخالص الصافي (١) ،

فحرمان النفس من لذة الطاعة ليس المقصود به لإحراماتها من الإعجاب
بمجهدها ، أو الاحتاد عليه ، أو الإدلال به والفتنة فيه ، وهذه هي الأشياء التي
تمواها للنفس وتجدها فيها لذتها . أما الفرح بما في الطاعات من منة الله تعالى فهذا
حل ما يرى الحكيم هو ما يراه القلب بين القواد ، فيفرح به أحد الفرحين المصودين :
الفرح بالله ، والفرح بفضل الله وما عدا ذلك من أفراس ، فهي أفراس مملوكة ،
لأنها أفراس النفس على ما وصفناه (٢) .

ثم إن حرمان النفس من لذة الطاعة ليس متوجها إلى الكافة ، بل لمن اخطأ أن
يسلك هذا الطريق ، فإن القيام بالطاعات يكسب القلب نورا ، لكنه ليس لنور
الطاعة في القلب ما يغلب الحوى والشهوات ، وإنما القوة الغالبة هي نور المعرفة (٣) .
لذلك فالذي اتخذ طريقة مجاهدة النفس لا يتوقف عند الطاعة بفرح بها ، ويظهر
بمجاهدة نفسه فيها من الله ، وهو يعلم أنه لا يسير إلى الله بكثرة الأعمال ، ولكن
بطهارة القلوب ، وكثرة الأعمال مع تخطيط النفس تمنعه وتوقف سريه إلى الله ،
فإن قلة العمل مع القلب السليم الخالص من آفات النفس وهواها أكثر خيرا وأعظم
نورا من كثرة العمل مع قلب مبهم واقع في أسر النفس ، مؤثر بأمرها متبع لحواها
وذلك لأن صحيح القلب قلبه مع الله ، فإن انحط أو زل ، فبالجنون الذي خرج

(١) مكر النفس ص ٤١

(٢) الأكياس والمنزلة ص ١٦ - ١٨ ، والمنيات ص ١١٩

(٣) أدب النفس ص ١٣٣

من المسطور ، ثم خلاصه من ذلك توبته ، وتوبته أن يزيله بجوارحه ، وصاحب كثرة العمل مع سقم القلب قلبه ساء من الله ، لاه ، واخرب فيها زهد الله (فيه) ، مقبل على نفسه وصلته (في الأصل : وصادق) في عبادته ، واستقامته في الظاهر ، فأما في الباطن فحب الدنيا ، محب الرياسة ، محب للتناء والمحمدة ، شهواته مطلعية وهواه منتصب مستبد معجب برأيه ، وهو في ذلك يبتغي المحارم في الظاهر ، ويكثر العبادة من الصوم والصلاة والصدقة والحج والجهاد وأعمال البر ، فهو إذا جرى عليه للقدور من اللذوب يحتاج إلى مدة حتى يتوب ، وإنه ليتوب وشهوة تلك المصيبة وحلاوتها باقية في صدره مترددة^(١) ، و

ويضرب الحكيم الترمذى لذلك مثلاً بالغ الروعة والوضوح مبيناً أن مثل القلب الغنى يتور المعرفة مع جوارح فقيرة من أعمال البر كمثل ملك ملء الخزائن ، وأعوانه في هيئة الفقراء ، وأن مثل القلب إذا أظلم بدخان الشهوات ، وانفقد أنوار المعرفة مع أعضاء مكثرة في أعمال الطاعة كمثل ملك غلوى الخزائن قد تزيلت أحواله بأنواع الزينة ، فأبها بين ويجهت ، يقول الحكيم^(٢) : وجدنا شأن القلب أنه ملك ، وأبجوارح جنوده وأحواله ، فإذا صلح كان مثله كمثل الملك إذا كان غنياً ذا لباس حسن وشارة حسنة وأحواله في هيئة الفقراء والضعفاء ، فإنه إذا نظر العاقل إلى الملك في غناه وزيه وجهاته وقوته ، لم يستعظم بما يرى في أحواله ، ويقول في نفسه : الملك القوي الغنى [في الأصل : غنى] متى شاء قوى رجاله وكساحم ، ومعلمهم في يوم واحد ، وإذا كان القلب فاسداً فهو كملك فقير ضعيف حائل ، دنس الثياب ، ليس عنده من الأموال شيء ، وأحواله في رى وشارة حسنة ، وكلهم فرسان وهو واجل ، وإذا نظر العاقل إلى ذلك منهم يقول في نفسه : إن هذا الملك ضعيف رث الهيئة ، خفيف ذات اليد ، فلا يقوى بكسوة هذا الجند وهيئتهم ، ومراكبهم ، فإن الذي في أيديهم يذهب ويفقد ، وليس للملك من المادة ما يعطيهم ، فقد ذهبوا كلهم ، فكل ذلك القلب

(١) مكر النفس ٤٠ ب - ٤١ ا

(٢) جواب كتاب من الرى ١٩٤ - ١٩٦

إذا فسد ، لا تنفرك صلاته وصومه وعمل جوارحه ، فلو أن جميع جوارحه تزيّت بجميع الطاعات ، ثم دامت تلك الطاعات على الجوارح ، وامتدت المدة في ذلك ، ففرت الجوارح على الطاعات ، ولم يكن في قلبه من التقي ما يعد الجوارح ، بقيت الجوارح معطلة ، والقلب فقير [أ] ، فإذا أغنى هذا الظاهر على الجوارح ؟ ؟ وإذا كان القلب غنياً ، والجوارح معطلة في أدنى حركة من القلب يوسع الجوارح خيراً وبراً ؟

وما يزال العبد حارس نفسه لا تسرق قلبه ، ولا تسبي له ، حتى تلك وتقطع ، وتلاشى نيران أهوائها ، ويؤول دخان شهواتها من الصدر ، فيصبح مجرد أزهر منشراحاً متفصلاً ، مبتلياً بنور المعرفة ، تبصر فيه حيناً القواد غائب الأشياء مشاهدة ، ويلاحظ الملكوت في فسحة ذلك النور المشرق ، فيرى شأناً حقيقياً من عظمة الله عز وجل جلالة ، ومن لطفه بعبده ، وبره وإحسانه إليهم ، فإذا تغلب في أحوال هذه الدنيا بعد ذلك لم يقصره ، لأنه لا يتناول منها إلا بحق ، ولا يترك منها إلا بحق ، ويصير بمثابة رجل شرب ترياقاً حتى امتلأت عروقه منه ، فإن تعرض لحية أو عقرب لم يجد السم مسلطاً في عروقه ، وكذلك هذا العبد قد امتلأ قلبه فرحاً بالله ، وجرت الأفراح في العروق حتى امتلأت ، فتى تجد أفراس الدنيا مسلطاً إلى عروقه حتى يكون للفرح القرح سلطان يأخذ القلب فيسقيه ؟ فعندها يجد يده إلى ما أحل له من الطعام والشراب واللباس والتكاح ، والاحواء إلى ما قدر له من دنياه ، فيقبله من ربه عز وجل حل تدبيره اللئى خبر له فإن أخذ أخذ بحق ، وإن أمسك أمسك بحق ، وإن أعطى أعطى بحق ، وقلبه حر من رق النفس ، وفتنة ذلك الشيء (١) »

على أن هناك أمراً هاماً لا يصح أن ينقل عنه من سلك طريق مجاهدة نفسه ، ذلك أنه لن يستطيع بنفسه أو بجهده مهما بذل ، أن يصل إلى مبتدأ من الهداية والرشاد ، ولكن عليه أن يبذل أقصى ما يستطيع في مجاهدة نفسه وأن يصدق في هذا البذل حتى يصبح أهلاً لأن يليه الله بهديته ، والصدق في مجاهدة النفس هو البذل

غاية الرسع بحيث لا يبقى له بعد ذلك موضع للجهد وأن يجاهد نفسه بقوة الله لا بقوة ،
احتصاماً بالله ، لأنه إذا ذهب يجاهد نفسه مستمداً على قوته منع النصر ، وترك
الخللان ، وأصبح مريضاً لسهام هواها وشهواتها ، فلذا رماها بسهام العقل والمعرفة
لم ينلها ، لأن الهوى قد وقف بينهما وبين الرب ، وأصبحا بمنزلة سراج مغشى
لا يستتير به البيت ، فلذا جاهد العبد نفسه حتى الجهاد كما أمر الله تعالى
في قوله « وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ » (الحج ٧٨) هذاه الله محيله إليه
تغلباً لوحده في قوله تعالى « وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا
وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ » (العنكبوت ٦٩) وإذا هداه سبيله لم يبق على
قلبه حجاب للشهوة والهوى ، لأنه فتح طريق قلبه إليه ، فغلب نفسه وأسرها ،
وسلمها إلى رجا ، قد صدق الله في جهادها ، وصدق الله في هدايته ، وأصبح
عند الله صديقاً . (١)

ويضرب الحكيم مثلاً لكيفية مجاهدة النفس بكيفية مجاهدة الكافرين ، ويقسم
المجاهدين إلى :

رجل خرج مطلقاً بالسيف والرفقة ، فرحاً بما يلقب إليه من الجهاد والغزو ،
يود أن لا يبقى عدوه أبداً ، فلذا تلقى العدو جاهد مجاهدة مراوغ ، ليس له صدق
القتال ، فهذا سمى فعله جهاداً ، وسيعطى غداً ثواب نفقته وعتائه ، وتكثيره سواد
المسلمين ، ورجل خرج حمية لربه ، وانتقاباً من عدوه ، أو خرج بالفا من نفسه
لتبيح فعلها ، فاغتناظ منها ، وقلعها إلى العدو ، علمه أن يرزق الشهادة فيطهر بدمه
سائر جسده ، فعند اللقاء صدق كل منهما حتى قتل وتشط في دمه ، وتبدد سلاحه ،
وأخلت دوابه ، فتقبل الله روحه ، وجعله حياً يرزقه عنده فرحاً مستشراً بما آتاه
الله من فضله : فهذا حق الجهاد ، يقول الحكيم (٢) « فكذاك جهاد النفس حتى
جهاده ، أن يصدق اللقاء ، فلا تسلم منه نفس ولا مال ، ولا حياة ولا قدر إلا

(١) أدب النفس ١٤٧ - ١٤٩

(٢) المرجع السابق ص ١٥٢ - ١٥٥ •

ذهب كله ، فهذا قيل الله ، قد تبددت نفسه وشهوته ومناه ، وصار هواه كالتفتيل ،
وتخلص روحه عن هواه ، فقبل الله روحه ، وأجيا قلبه ، وورقه من حيث لا يحتسب
ووصل قلبه إلى الله ، ففرح واستبشر ، فقبله عنده ، فرح مستبشر حتى ، فن
ههنا برز الصديق على الشهيد لأن الشهيد احتسب بنفسه على الله مرة واحدة حتى قتل ،
والصديق يحتسب بنفسه ، فلم يزل يقاتل هواه في كل حركة حتى قتل الهوى ، فخلص
روحه وقلبه من الهوى ، فهذا غاية الصديق فسمى صديقا ۞

فصديق القاء إذا ذهبت مجاهدة النفس أن لا تلتفت إليها ولو مرة واحدة حتى
لا تجد فرصة تعود فيها إلى بعض عاداتها ، ما دامت الشهوات فيها حية ، والهوى
قائما ، وإنما تظل قائما عليها حتى تذهب شهواتها ولذاتها ، وتغفل عن القلب ،
ثم تظل قائما عليها حتى يذهب الله بها ، فيزول أثرها ، ويقطع ذكرها ، ويبقى
القلب والى مفردا بربه ولا تفرك النفس مرة فتنصر ، وما لم تأخذ بحلقه الباب مفردا
مشقا ، فتنادى لئلا الغريب الذى قد أتى من شقة بعيدة ، منقطع الزاد حتى يرحلك
ويفتح لك الباب ، فلا تلتفت إلى شيء ، لا إلى النفس ولا إلى غيرها ، ولا تشغل
بشيء إلا بأداء الفرائض ، ثم من بعد ذلك فضع يدا على يد ، ولا تعمل شيئا
إلا بإذنه ۞ أما إذا انحطت أحوال العبد و فرقة جهده ومرة راحة ، ومرة برئ
ومرة رخاء ، ومرة انقباض ومرة انبساط ، هذا عبد لماب يلعب بأمر الله تعالى ،
ولا تدعه نفسه يثبت على شيء حتى ينتهى الأمر متناه ۞

وقد وضع الحكيم للمبتدئ في هذا الأمر نظاما خاصا يليه ، يعتمد أساسا على
هذا المعنى ، وهو - رمان النفس من كل ما يلها ، ومن كل ما تفرح به ،
فقال ۞ : فيلبنى للمبتدئ في هذا الأمر أن يبدأ بالصوم فيصوم شهرين متتابعين ،
توبة من الله عز وجل ، وعد الله عز وجل في تنزله أن شهرين توبة من الله عز وجل

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٥٩ ۞

(٢) رسالة إلى محمد بن الفضل ص ٦٧ ۞

(٣) الرياضة ص ٦١ - ٦٢ ۞

لمبدء إذا تابعهما ، ثم يقتل من الصوم إلى الإفطار ، فيقطع اليسير من الشيء . ويجزأ به : : : : : ويقطع الإدام والقواكه عن نفسه ، وكذلك في الكسوة يجزئ باللون وما لا يد منه ، وكذلك في سائر الأحوال التي للنفس فيها حظ من الفرح والlette يقتطعها عن نفسه ، وعجالة الإخوان ، والنظر في الكتب ، فهذا كله أفراس النفس وجسماتها (١) .

وقد مرصه ذلك لنقد لاذع من ابن الجوزى حيث يقول (٢) : « ولما ما صنعه الترمذى فكان ابتداء شرح برأيه الفاسد ، وما وجه صيام شهرين متتابعين عند التوبة ؟ وما فائدة قطع الفكاهة للباحة ؟ وإذا لم ينظر في الكتب فبأي شيء يقتدى ؟ »

لكننا نلاحظ أن هذا النظام وهذا الترتيب لم يضمنه الحكميم الكافة ، وإنما وضعه للمبتدئ في هذا الأمر ، أى لمن أراد أن يسلك طريق رياضة النفس وتأديبها ، ولا شك أن سلوك هذا الطريق يستلزم شيئاً من القيود لا توضع على الكافة ، فليست من هذه الناحية - تشريفاً جليداً ، كما أن الصيام عبادة مطلوبة في الجملة ، وكونها لمدة شهرين أو أكثر أو أقل ، متتابعة أو غير متتابعة ، إنما يعود إلى التقدير عند من يرسم طريق جهاد النفس ، فإذا استأنس بآية « من آيات الله ، وهى قوله تعالى : « قَمِنَ لَمْ يَكْثِدْ قَصِيكُمُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ » (النساء ٩٢) وجعلها مستنداً له ، فلا بأس أن نوصح له في ذلك ، دون أن نهبمه بوضع تشريع جديد ، نعم قد نأخذ عليه أنه قد قطع الآية من سياقها ، وطبقها في غير ما سيقته له ، لأنها سيقته للتكفير عن كبيرة من الكبائر ، لكن ربما لاحظ الحكميم أنه إذا كان صيام شهرين متتابعين توبة من مثل ذلك ، فهو أحرى أن يكون توبة منه وبما هو دونه من خطايا النفس فطالب المبتدئ به .

أما استنكار ابن الجوزى لترك النظر في الكتب ، فلأنما يكون صحيحاً بالنسبة لرجل لا علم له بشيء من أمور دينه ، فهذا رجل لا بد له أن يطلع على ما يتعلم .

(١) حرصها وطمعها ؟

(٢) تليس تليس ص ٢١٠

منه هذه الأمور ، والحكيم الترمذى يطلب ذلك منه ، ولا يمنه ، ولكن الذى يمنه الحكيم من المبتدئ أن ينظر فى الكتب نظر ملتذ يحصل لنفسه لذتها وأفراحها ، فهذا هو ما يحرص الحكيم على منع المبتدئ منه ، ولا شك أن النظر فى الكتب لتعلم ما يحتاجه الإنسان من أمور الدين ليس من ههنا الباب فى شيء ، فلا يترجم إلى الحكيم مثل هذا التقدير .

تلك هى - فى شيء من الإجمال - مجاهدة النفس عند الحكيم الترمذى :

ولقد رأى قوم أن مجاهدة النفس إنما تكون بالبحث عن آفاتنا وعيوبنا ، ومجاربة هذه العيوب ، وقد برز ذلك واضحا عند الملامية . وقد ناقشهم الحكيم فى نظريتهم هذه مناقشة حسيرة ، فلم يقبلها ولم يقرها ، لأنه يرى أن البحث عن عيوب النفس ، بغرض تصيبتها وتطهيرها ، يتضمن شعوراً بالاقتدار على إزالة هذه العيوب وهذه الآفات ، مما يؤدى بهم إلى طريق مسلود لا يصل بهم إلى غايتهم ومبتغاهم من الله ، لأن شعورهم بالاقتدار على إزالة هذه العيوب يؤدى بهم إلى أ. يتمتعوا على جهدهم ، وقد قرر هو أنه لا يصل أحد إلى الله إلا بالله ، وأن العمل وكثرته لا يفتى فى ذلك شيئا ، وإنما هى أنوار المعرفة التى وضعها الله فى قلب المؤمن ، لأنها صانها عن دخان الشهوات وحريق الهوى أخلت يده فى طريقه إلى الله ، وهذه الله سبيله إليه ، أما من يعتمد على جهده ، وعلى مقدرة على تمليط نفسه ، وعو عيوبها فهو رجل محجوب عن رؤية من الله ولطفه فى الأمور .

ومما يؤيد الحكيم فى ذلك ما رواه السلى عن أبيه يقول : سمعت أبا حفص يقول : يريدو أهل الملامة متقلبون فى الرجولية ، لا خطر لأنفسهم ، ولا لا يلو منها عليهم إلى مقامهم سبيل^(١) ، وهم من ناحية أخرى يقعون فى خطأ آخر ، حيث يظنون أن جهدهم ذلك يقابله الوصول إلى الله ، فيضنون الوصول إلى الله ثوابا فى مقابل الجهد والسير إلى الله ، فأى فرق بينهم وبين أهل التخليط ، الذين يقدمون أعمالهم فى مقابل الفوز بالجنة والنجاة من النار ! ! ؟ فهؤلاء تجار وأولئك

(١) رسالة الملامية ص ٨٨ :

تجار ، غير أن الأولين قد رفعوا أثمان تجارتهم ، فجعلوا ثمنها الوصول إلى الله بدلا من الوصول إلى الجنة ، لكنهم جميعاً لم يرقوا عن رتبة التجار (١) .

على أنهم مهما يتقبون عن عيوب النفس وآفاتنا فلن يثروا منها ، ومقتضى بحسبهم عنها أن يقضوا عليها ويصيحوا أهلاً لحضرة القدس ، فكيف يقضون عليها ، وهم لا يستطيعون حصرها ١٩ فهي بحر يفرقون أنفسهم فيه قبل أن يدلو لم شط الأمان ، وإن حاولتهم تطهير أنفسهم يجعلهم يلتمسون فيها كل مظنة من مظان الغيب ، استقصاء عليها ، واستخراجاً لمكانها ، حتى يتفقدوا أعمارهم فيها وفي التخلص منها ، فتى — إذن — يلتصق العبد منهم إلى مئة الله تعالى واختياره ، وجل الفاتنة واهتمامه إنما هو إلى ما حصل من هذا العلم ، حتى يؤديه ذلك إلى الاعتزال بنفسه ، والإعجاب بعلمه ، ومطالبة الناس بإقامة ما حصله ، وهو في الحقيقة يشغل قلوب الناس ، ويقطع الطريق على المريدين .

وهنا نستطيع أن نلاحظ الفرق الواضح بين الحكيم الترمذى والملازمة ، حيث يرون الإنحاء على النفس ، ولومها على كل فعل ، والتماس ما يثنى ورائه من عيوبها ، بينما يتصرف الحكيم من ذلك — مع اعترافه به — إلى شيء أعلى وأسمى ، هو الالتفات إلى الله ، والاستماتة به ، والنظر إلى مئته ، وانتظار هدايته ، فإذا أسخطته لإنما هي بركة تشرق عيوب النفس ، وتبحث أصولها (٢) ، فلا ينفق جهده ووقته في حلم النفس وعبوبها ، وإنما في حلم الله وإرادته ومئته .

ولقد ناقش في ذلك أبا عثمان سعيد النيسابورى في رسالته إليه — على ما ذكرناه من قبل — وناقش أيضاً محمد بن الفضل البجلي في معرفة النفس ، مبينا أنها على شربين : صحيح ، وسقيم ، فمعرفة من قبل الصدق ، ومقابلته بالكذب ، والقرينة إلى الله منه ، والاستغفار عنه لإنما يقطع من الشجرة فروعها ، ولا يستأصل جذورها ، فهكبر على حفظ الأركان ، والكذب كله باق في النفس قد تشر به المروق ، وخالف

(١) انظر الأكياس والمفترين ص ٩٥ .

(٢) أدب النفس ص ١٧٣ .

شبهته الله والدم ، فهذا علم زائف ، حيث عادى نفسه في الظاهر ، ونهى في المأثور ، وصالحته نفسه على ذلك ، فزوجت عليه من نقد سوقها نحاسا وصغرا جموها بالفضة ، مكتوبا عليه اسم الله وسورة الإخلاص ، والناس يصاملون بها فيما بينهم لما يرون من فضتها ، ولكنها لا تروج على الجليل ، بل يزيقها ويردها .

أما معرفتها من قبل مخالفتها ، والالتجاء إلى الله للنجاة منها ، فهذه معرفة من فطن وكاس « فإذا علم الله الصديق من عبده في هذا كان منه على أحد مؤلن ، فتنزه منه أن يهديه لطريق [في الأصل : لطريق] الجهد طريقا مستقيما ، لا يلتفت ولا يعرج على شيء ويوقفه ويعينه ويثبته فيه ، حتى لا تختلف أمة الله ، ومنزلة أخرى أن يهديه إلى طريق الجنة ،

وهذا في الحقيقة إجمال دقيق للطريقة التي يراها الحكيم الرمزي موصلة للسالكين في طريق الولاية - كما بيناه من قبل - في مقابل الطريق الذي رسمه الملامية لمريديهم من المبتدئين . فالحكيم وإن اتفق معهم في خطوة من خطوات منهجهم ، هي ضرورة مخالفة للذة الطاعات ، لا يتفق معهم في منهجهم العام ، من تتبع صيوب النفس ، والاستغراق في ذلك ، لأنه يرى أنه لا ينتج في استئصال هذه الميوه ، وإنما يعالج مظاهرها ، وهذا غير كاف عنه لسلك الطريق ، بل لا بد من الاشتغال بذكر الله والالتجاء إليه حتى يتولى حرق هذه الشجرة الخبيثة وتحولها إلى شجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء .

ولقد أوجز ابن عطاء الله هذه المعاني جميعا في حكمة الرامة التي يقول فيها : لو أنك لا تصل إليه إلا بعد فناء مساويك وضو دحايك لم تصل إليه أبدا ، ولكن إذا أراد أن يوصلك إليه غطي وصفك بوصفه ، وتمتلك بتمته ، فوصلك بما منه إليك ، لا بما منك إليه ، لولا جميل ستره لم يكن هم أهلا لقبول .

ولما كان المنصر الأسامي في مجاهدة النفس هو حرمانها من كل أنواع اللذة وأفراسها ، فقد يتساءل المرء عن موقف الحكيم بالنسبة للطعام والشراب ، خاصة وأنه يشيع عن هسله العاطفة أنها تتعالى في حرمان نفسها ، لا من أطايب الطعام فحسب ، بل من القوت لأيام كثيرة ، ولقد ذكر ابن الجوزي أن أبا طالب للمكي رتب القوم ترتيبات في المطاعم ، وأن أبا عبد الله محمد بن حلى الترمذى قال في كتابه «رياضة النفوس» : فينبغي للمبتلى في هذا الأمر أن يصوم شهرين متتابعين توبة من الله ، ثم يقطع فيطعم اليسر ، ويأكل كسرة كسرة ، يقطع الإدام ولقواكه واللذة ومجالسة الإغوان والنظر في الكتب ، وهذه كلها أفراس للنفس ، فيحتج النفس للشها حتى تحتله عما . وبعد ذلك ذكر ابن الجوزي فصلا في بيان تلبس إبليس عليهم في هذه الأفعال وإيضاح الخطأ فيها ، فما هو موقف الحكيم من ذلك ؟ ؟

مع أن الحكيم يقرر أن بلجوع جنّة العبادة ، ومتبى الإحسان ، ورأس الزهد ، وأنه يورث الحكمة ، وينور القلب ، فإنه لا يقصد بالبلجوع فراخ المعدة والأمعاء ، وإنما يقصد به قلة الطعام ، لأنه لا بد من شيء قل أو كثر ، وإن الله قد جعل الطعام غذاء للجسد الإنسان ، كما جعل الذكر غذاء لقلبه ، فإذا أعطى الجسد غذاءه لم ينازع القلب غذاءه ، وإن لم يسط غذاءه نازع القلب ، فاشتمل القلب به ، وهو في نفس الوقت إذا نال من الطعام أكثر مما يحتاج إليه لغذائه كان سببا في توران الهوى والشهوات ، ونجم عن ذلك خفلة للقلب ، لكن «سرير الخفلة الطعام ، فكلا زاد في الخفلة يزيد» وكلما نقص في الخفلة ينقص^(١) فوق أنه إذا قوى الجسد وقوى الهوى ، غلبت ظلمتهما نور القلب ، فأظلم فلم ييسر ، وقسا فلم يبتد ولم يطلب النجاة :

يقى إذن الوسط بين الأمرين ، وهو أن يتناول ما فيه غناؤه دون زيادة أو نقص . وهو الغذاء الذي لا يدم منه ، ففي يزهد العبد في مقدار الغذاء كان رادا على الله تاركا لأمره ، غير راض بحكمه وفضله ، ومتى طلب فوق القوت — وهو الغذاء —

(١) اللعل ص ٢١٠ ب من مخطوطة دار الكتب ، وحلل العبادات ص ١٤٩ أ .

شيئا - قل أو أكثر - كان طالبا لغير ما يرضاه الله ، معكفيا غير راض بحكم الله ، تاركا لأمره^(١) و

فما هو للمقياس الذى وضعه الحكيم للغذاء الذى لا يهدمه ؟ يبدو أن مقياسه فى ذلك متشدد أكثر مما نظن ، فهو يرى أن الغذاء هو والقوت ، والقوت هو مقدار ما يعلم الجسد أنه قد وصل إليه ، فيعرف الجسد طعم ما يصل إليه حين يعرفه حلوا أو حامضا ، أم حارا أم باردا ، فهذا المقدار هو القوت والقوت هو الغذاء^(٢) ، فما هو المقصود بمعرفة الطعم ؟ هل هو مجرد وجود الطعم فى الفم وتمييز نوعه ؟ فهذا يحدث بعد ملاقة الطعام لخللايا اللقح على اللسان ، وليس فى ذلك أو فى القدر الذى يحصل به ذلك ما يكتفى لقوام الجسد ، أم هو ما يحدث عادة بعد سد الحاجة من اتقاء الإنسان إلى تمييز الأكلة التى يعيدها من طعم الطعام ، والمفاضلة بين طعم وآخر ؟ ؟ فهذا إنما يحدث غالبا للجانين بعد سد الحاجة ،

على كل يكتفى للمقياس للمبنى الذى أشار إليه الحكيم ، وهو أن الغذاء هو ما لا يهدمه لقوام جسد الإنسان .

من ذلك يظهر أن الحكيم لا يذهب فى هذا المعاك إلى أبعد مما ينبغي لمن يريد سلوكه هذا الطريق ، وأنه يطالب بتقليل الطعام إلى الحد الذى لا يهدمه دون نقص عنه أو زيادة عليه .

• • •

ثم نتساءل أيضا عن موقف الحكيم فيما يقال من أن الولد يتزل الناس ، ويهرب من الخلق ، فلا يكاد يرى ، احتراسا منهم ، أو سترا لحاله عنهم ، أو اعتقادا بأنه شر عليهم .

(١) الطل ص ٢١٠ ب من مخطوطة دار الكتب ، وعمل الجادات ص ١١٤٩

(٢) المصدر السابق :

إِنَّ الْحَكِيمَ لَا يَرَى ذَلِكَ عَلَى إِطْلَاقِهِ ، بَلْ يَرَى أَنَّهُ قَدْ يَكُونُ مِنْ بَابِ جِهَادِ
النَّفْسِ فِي سَبْرِ الْمُتَبَدِّلِينَ ، لِأَنَّ الْوَلِيَّ الَّذِي يُطْلَبُ الْإِسْقَاءُ ، وَيَسْتَقِرُّ مِنَ النَّاسِ إِذَا
يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْ أَجْلِ أَنَّهُ لَمْ يَأْخُذْ نَفْسَهُ بِوَلَّاقَتِهَا بَعْدَ ، فَهُوَ يَحْتَرِسُ مِنْهَا ، وَمَنْ كَلَّ
مَا يُمْكِنُ أَنْ يَجِيءَ الْفُرْصَةُ لَهَا ، لِأَنَّهُ إِذَا اشْتَرَى بَيْنَ النَّاسِ قَبْلَ أَنْ يَتِمَّكَنَ مِنْ أَمْرِ نَفْسِهِ
وَتَسْلِيمِهَا إِلَى رَبِّهَا نَسَبَ إِلَى ذَلِكَ ، وَاتَّقَضَى صَبْرَ ذَلِكَ وَحَقِيقَتَهُ ، وَوَفَاءَهُ بِذَلِكَ ،
فَلَمْ يَسْتَطِعْ ، يَقُولُ الْحَكِيمُ ^(١) : « فَلَا يَزَالُ قَلْبُهُ يَسْمُو فِي السَّرِّ وَحُبِّ اللَّهِ لَهُ فِي مَزِيدٍ ،
حَتَّى يَصْبِرَ هَاتِمًا وَالْهَابِ ، فَكَمَا كَانَ هَذَا فِي الْأَصْلِ مَرًّا ، فَحَقِيقُ عَلَى الْعِيدِ أَنْ
يَسِرَّ ذَلِكَ فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ رَبِّهِ ، وَلَا يَبْدِيهِ ، حَتَّى يَكُونَ ذَلِكَ مَصُونًا فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَهُ
وَيُجْتَنَدُ أَنْ لَا يَشْتَهَرَ فَيُنْسَبَ إِلَى ذَلِكَ ، فَيَقْتَضَى غَدَا صَبْرَ ذَلِكَ وَحَقَاقَتَهُ وَوَفَاءَهُ ،
فَيَسْتَصْنِي مِنْ ذَلِكَ ، أَمَّا الَّذِينَ قَوَّيْتُ حَاطَمَ ، وَثَبَّتْ أَفْئَادَهُمْ ، وَارْتَقَوْا عَنْ مَرْتَبَةِ
الْمُصَادِقِينَ فَلَيْسَ عَلَيْهِ مِنْ ذَلِكَ لِأَنَّهُ قَدْ أَصْبَحَ فِي عَنَاءِ الْحَقِّ وَحِرَاسَتِهِ :

وَيَعْلَمُ أَنَّ الْمَسْأَلَةَ رَاجِعَةً إِلَى رَأْيِ الْمَلَائِكَةِ فِي ذَلِكَ ، حَيْثُ يَرَوْنَ أَنَّ الظُّهُورَ بَيْنَ
النَّاسِ بِالْأَحْوَالِ دَعَاوَى تَنَاقُضَ مَقَامِ الْيُودِيَّةِ ، وَأَنَّهَا أَمَانَةٌ عِنْدَ أَعْمَلِهَا ، فَلِذَا أَظْهَرُوهَا
خَرَجُوا عَنْ حَدِّ الْأَمْنَاءِ ، وَالْحَكِيمُ يَخَالِفُ فِي هَذَا الْأَمْرَ ، وَلَا يَرَى طَرْدَهُ عَلَى كُلِّ حَالٍ ،
بَلْ يَقْتَصِرُ عَلَى أَحْوَالِ الْمُتَبَدِّلِينَ الْقَصْفَاءِ ، الَّذِينَ يَبْتَغُونَ أَنْ يَصِلُوا إِلَى الْوَلَايَةِ بِطَرِيقِ
الْجُهْدِ ، أَمَّا هَوَلَاءُ الَّذِينَ نَالَهُمْ مَنَّةُ اللَّهِ فَلَا يُطْلَبُ مِنْهُمْ ذَلِكَ ، وَلَا جُورٌ مِنْ شَأْنِهِمْ :

« قَالَ لَهُ قَائِلٌ : فَهَلُمَّا الَّذِي يَصِفُهُ بَعْضُ النَّاسِ أَنَّ الْوَلِيَّ لَا يَرَى ، وَأَنَّهُ فِي قِيَامِ
اللَّهِ تَعَالَى ، وَأَنَّهُ مَبْرَقٌ فِي بَرَقِ اللَّهِ تَعَالَى ، وَأَنَّهُ يَأْكُلُ الْحَشِيشَ ، وَلَا يَرَى مِنْ أَمْرِ
الدُّنْيَا إِلَّا مَا يَسْتَرُهُ ، وَأَنَّهُ لَا يَكَلِّمُ أَحَدًا ، وَيَحْسَبُ فِي نَفْسِهِ أَنَّهُ شَرٌّ عَلَى الْخَلْقِ ،
وَعَيَتْ نَفْسُهُ :

« قَالَ : هَذَا قَوْلُ رَجُلٍ أَهَقَ ، يَتَوَهَّمُ أَشْيَاءَ مِنْ تَلْقَافِ نَفْسِهِ ، لَمْ يَخْطُرْ بِيَالِهِ قَطُّ
شَأْنُ الْوَلَايَةِ عَلَى وَجْهِه فَهُوَ يَرَى نَفْسَهُ [أَنَّ] شَأْنُ الْوَلِيَّ لَا يَسْتَقِيمُ أَمْرُهُ

حتى يهرب من الخلق ، ويعصم بالمقاوِز ويكون غامضاً لا يعرف ، ويجزئ بالنون من المعاش ، هذا رجل يبتغي الولاية من طريق الجهد والصلق ، ولا يعلم أن الله عز وجل عباداً نالوا ولايته من طريق المنة ،

فالحكيم يرى أن هذا شأن رجل يبتغي الولاية من طريق الجهد والصلق ، وقد عرفنا من قبل - عند تعرضنا لمناقشته للملامية في شأن استغراقهم في معرفة صيوب النفس - أنه يرى أن طريقهم هذه طريقة من يبتغي الولاية من طريق الجهد والصلق ، وعرفنا من وجهة نظره في أن هذه الطريقة مثوقة ، قد تتوق صلاحها عن الوصول ، للملك لا نحمد أن يكون في هذا النص قد قصد إلى مناقشتهم هم أيضاً في رأيهم عن إخفاء أحوالهم ، وإتمام أنفسهم في شأن هذه الأحوال ، مبيهاً أن هذه الطريقة هي طريقة الضعفاء ، فإن الولي الذي يطلب غرضاً في الناس ، ويبتغي شأنه ، إنما يفعل ذلك من أجل أنه لم يصل إلى الله فتحرق أنوار الوصول شبهات نفسه ، وهذا مكان الضعفاء ، وحق الولي الضعيف أن يفعل ذلك ، ويكون على حذر من الأذناس ، فإنه إن لم يفعل ذلك لم يصل إلى الله تعالى ، ثم يستدل على ذلك بما روي عن رسول الله ﷺ أنه قال « مؤمن قوى ومؤمن ضعيف ، والمؤمن القوي أحب إلى الله من المؤمن الضعيف ، وكلاهما يحبه الله عز وجل » ، وبأنه لو كان شأن الولي كذلك لكان له الفضل على الصديق والفاروق ، فهنا « رسول الله ﷺ رأس الأولياء ، وبهذه الصديق رضى الله تعالى عنه ، وبهذه الفاروق رضى الله تعالى عنه ، فهل كان أحد منهم غامضاً في الناس ؟ » ثم بما حكاه الله تعالى عن عباد الرحمن ، فقال « وَالَّذِينَ يَخُوفُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا ذُرِّيَّتَنَا مُقَرَّةً أَعْيُنًا وَاجْعَلْ لَنَا لِمَصْرِفَ سَعَاةَ الْإِنْسَانِ نِجَاتًا » (الفرقان ٧٤) فن سأل ربه عز وجل الإمامة للمؤمنين هل يكون غامضاً في الناس ١١٤٢ (١)

ومع هذه المناقشة المسيرة فإنتى أرى من الشواهد ما يرجع لدى أن الملامية إنما كانوا يتشددون كل هذا التشدد بالسبب لم يلزمهم من المبتدئين ، وأنهم ينظرون إلى

السالكين كما ينظر إليهم الحكيم ، إلا أنهم أكثر تشدداً في حال الإرادة ، لأنه هو الأساس الذي تنبنى عليه سائر المقامات ، فهم يريدون أن يحكموه ويستوثقوا من إحكامه ، فيشدون على مرئيتهم ، إلى أن يتحققوا من صدق أحوالهم ، يقول عنهم السلمي في رسالته : « متى ادعى المرید عنهم حالا ، أولف نفسه مقاما ، صبروا ذلك في صيته ، إلى أن يتحقق صدق إرادته وظهور الأحوال عليه ، فيدلونه على ما هم عليه من سر الأحوال وإظهار الآداب من الأوامر والنواهي ، فيكون تصحيح المقامات كلها عليه في حال الإرادة ، فيصحة الإرادة عنهم تصح المقامات كلها إلا مقام المعرفة » (١) :

ولمنا عند هذه النقطة ، وقبل أن نتأخر هذا الموضوع - نلج إلى ما سبق أن عرضناه من أن هذا الجهد الجهادي إنما هو من شأن الصادقين ، وهم المبتدئون الذين يسلكون إلى الله على طريق الجهد ، والصدق في بذله حتى يمن الله عليهم ، ويهديهم سبيله ، فهم ما داموا مع أنفسهم ، وما دامت نفوسهم حية ، فهم يسرون طريق الصدق في جهادها ورياضتها ، وإنما كان هذا الجهاد شاقا صيرا عليهم ، لأن حجاب النفس سد على عين قلوبهم ، فإذا خطرت الخطارة ، والنفس حين النفس على صورتها ، أمنت النظر حتى تلتذ العروق ، واقلب في حجابها غير متصكر من اللحظ إلى الله بوله ، لذلك يبقى في مشقة الجهد حتى يسكتها ويردها ، وإن لم يهادها كان عرضة أن يقع في المصيبة .

أما الصديقون ، فقد زالت الحجب عن أعين قلوبهم ، وصارت لهم الأمور معانية ، فإذا خطرت الخطارة « لحظوا إلى الله بوله القلوب فتلاشت الخطارة ، وبقيت عيون النفس في إشراق ذلك الوله ، ونجا من الخطارة وسلم » (٢) .

فالصديقون يسلكون على الحقائق والمعانية ، قد زال عنهم الجهول ، وعرفوا

(١) رسالة اللاتمية ص ٨٨

(٢) نظائر القرآن ص ٦٤

كيف تكون الأعمال ، وما هي ثمرتها ، والصادقون يعملون على غير معاناة ، ومن يعمل على معاناة لا يجد من المشقة والجهد ما يجده ذلك الذي يعمل على غير معاناة .

ويصف الحكميم كيف يكون هذا الجهد فيقول^(١) : « وأما جهده فقل نفسه ، فلأنما قل أنه لم يعاين ما ثمره هذه الأمور ، هو بمنزلة رجل قيل له احمل هذه الحمولة ، فقل عليه ، فهو يبدئ ثقلها على فؤاده ، فقل له احمل ولك هذا الدينار ، فاستمر بالحمولة ، ونهض بأعباء ثقلها ، فوجد خفة الحمولة ، لأن قوى القلب بما عاين من الدنيا ، فقويت الأركان ، أو قيل احمل هذه الحمولة فقل عليه فعلاه بالسيف أو بشملة نار ، فخلص إليه الخوف ، فاحتمله ، فوجده طفيفا ، لأن القلب قد عزم على احتياله هربا من السياف ، أو قيل له احمل هذه الحمولة ، فقل عليه ، فقل له : هذا الملك وأنت بعينه ينظر إليك ، فوجد القلب قد انتقل عن حالته لإجلال الملك ، فاستمر بالحمولة ، وقوى القلب . فلأنما أدرك حل هذه الحمولة بما عاين . فذلك صاحب النفس قد عاين وشاهد قلبه بما هو أكثر مما ههنا من معاناة بصر الرأس في دار الدنيا » .

فالنفس تطلب اللذة والشهوة والموى ، والصادق يبدل أقصى جهده في مراقبتها ، وكبح جماحها ، أما الصديق فقد فتح له باب اللذة ، وجاءته ريح الحياة ، وروح الشوق إلى الله ، فامتثل بها شرع النفس ، فسارعت مع القلب ، وقدم صاحب السغينة في راحة قد استوت لديه الأعمال ، والسغينة تمخر به العباب إلى الله^(٢) .

(ب) العبودة وترك المشيئة والتدبير

عند ما يبدل العبد أقصى ما يستطيع من الجهد في رياضة نفسه وتأديبها فلاه

(١) - أدب النفس ص ١٢٨

(٢) - مسألة في شأن العقل والموى ص ٥٣ - ١ - ب

يلبى أن يضع نصب عليه غاية واحدة يصل على تحقيقها من وراء ذلك هذا الجهد ،
 هي تسليم نفسه لله تسليمًا كاملاً ، تحقيقاً ليهوديته ، فإنه ما لم يسلم نفسه لله يصير حيداً
 آتفاً ، لم يتم بواجب اليهودية .

وأجل مظهر تظهر فيه هذه اليهودية هو ترك المشيئة ، لأن العبد لا مشيئة له في
 جنب مشيئة سيده ، والمشئبة والإرادة والاختيار كلها من أمر الله على الحقيقة ،
 ولا يملك العبد منها إلا صوراً وتخييلات ، فينبغي أن يحقق ذلك في واقع سلوكه
 وتصرفاته ، فلا ينسب لنفسه ما ليس لها ، ولا يدعها تنصرف فيها لا تملكه ، فإن
 توجه العبد إلى أن يختار لنفسه ويدبر لها حسب مشيئتها فهو ينازع الله فيها هو له ،
 ويدعى لنفس ما ليس لها ، ويخرج بالذات من طمأنينة اليهودية إلى منازعة
 الربوبية ، من حيث إنه يظن أنه يختار ويدبر ، ويسمى الأمور حسب يدبر ويختار ،
 ولن يقال العبد مع ذلك شيئاً إلا الخللان ، لأن مشيئته وتدبيره لا يفتنيانه واقع
 الأمر شيئاً .

ولما يقع العبد في هذا الزيف يزين لهوى ، ووسوسة الشيطان ، والتمويه على
 بصيرته بالأماني الكاذبة ، فيتمادى على ما زين له ، وينطلق إلى مشيئاته ورغباته ،
 دون نظر إلى مشيئة الله وإرادته ، ويشمر في ذلك شعور التملك والتجبر ، والسيطرة
 والانتداب ، وكلها صفات - تخرجه عن صورة العبيد . نعم هي صفات غير
 حقيقية ولا يملك العبد منها شيئاً على الحقيقة ، لكنه يتصور بصورتها ، ويتخذ
 هيئتها ، ويميل لإليه في نفسه أنه بها ممتلك مقتدر ، فلا يمكن لهذا العبد - وهو في
 هذا الحال - أن يحقق بحقيقته ، ويدرك واقع أمره ، وحقيقة نفسه ، وهو
 اليهودية ، فهو حيد لا يتخذ صورة العبيد ، هو عبيد يرفض صورة العبيد التي خلقه
 الله فيها ، هو عبيد آتني عن طوق اليهودية ، وأيس ذلك هو شأن من يهاد نفسه
 وهو يريد بذلك وجه الله ، وقد سئل الحكم (١) : وكيف يكون طالب الله تعالى ؟

قال : الذى يريد الله تعالى فى جميع عمره على كل حال ، وأن يكون مقصوده فى جميع حياته أن يكون لله كما خلقه . قيل : وكيف خلقه ؟ قال : خلقه عبداً ، والقبضاء العبودية ، فالعبودية له أن يراه فى كل وقت [و] على كل حال عبداً كما خلقه ، فإذا مال بهواه فقد مال عنه وعن العبودية إلى الربوبية ، لأن رابك المولى متعبر ، والجبار لا يكون فى صورة العبد . وقد خلق الإنسان عبداً ، ووضع فى هذه الدار للعبودية ، لأن الدار دار العبد ، أنشئت للعبودية^(١) .

والعبادات صور ظاهرة تترجم عن الخسوع والطاعة ، وعن ترك مشيئة النفس امتثالاً لمشيئة الله ، فالقصد من العبادة هو إظهار العبودية ، وعند ما يقوم العبد بأى عمل من أعمال البر من الصوم والصلاة والحج والجهاد والصبر لا يمتنع من ذلك إلا أن يراه من نفسه العبودية له ، وقد بين الحكيم الفرق بين العبادة والعبودية فى فصل خاص به من كتاب « الفروق » قال : فالعبودية رفض المشيئة ، لأن العبد لا مشيئة له ، لأنه لا يملك ضرراً ولا نفعاً ، وهكذا وصفه الله عز وجل فى تنزيله فقال : « عَبْدًا مَسْلُوكًا لَا يَسْتَدِرُّ عَنِّي شَيْءٌ » (التحل ٧٥) فالعبودية لرجل قد شخص بقلبه إلى تدبير ربه ، فذلت نفسه . بن نظر إلى تدبير عالم حكيم جبار فى عظمتها ، فبدأ مشيئته وراء ظهره ، وراقب مشيئة الله عز وجل عند كل أمر بدأ فيه من غيب الملكوت ، فسلم له قلباً ونفساً ، فاستوى ظاهره وباطنه ، والعبادة : امتثال أبسط الطاعة بحفظ الجوارح عن مساخطه ، وبمحافظة على فرائضه ، وبفضل بالصالح من الأعمال . فالعبودية : امتثال للقلب للخدمة ، وامتثانه كونه بين يديه مراقباً لتدبيره ومشيطاته^(٢) وعلى ذلك فالعبودية لب العبادة ، والمقصود منها كما قال أبو العباس المرمى^(٣) والراحة فى الاستسلام إلى الله وترك التدبير ، وهو العبودية ، والعبادة ظاهر العبودية ، والعبودية روحها^٧ .

(١) كيفية خلق الإنسان ص ١٨١

(٢) الفروق ص ٦٠ ش

(٣) ابن عطاء الله السكندري : التبرير فى أسقاط التدبير ص ١٥

وإذا قللت العبادة معنى العبادة فقدت روحها ، وأصبحت مجرد مظاهر وحركات ، نعم إنها كمادة مأمور بها لا تفقد كل قيمتها ، لكنها لا تنحصر على كل قيمتها ، والوصول إلى ذلك ليس بالأمر الهين أو السهل ، بل هو من شأن المخلصين من عباد الله الذين اصطفاهم الله لولايتهم ، وبذلوا جهدهم لتحقيق تمام العبودية لكامل الربوبية ، وقد علم الله من عباده ذلك ، فلم يكلفهم إلا أفعال الجوارح ، لأنه تعالى أهل وأكرم ، لم يقض هذا على عباده ، بل قال : أطيعوني فيما أمرتكم بجوارحها ، ولم يقتضهم القلوب ، فكان إعطاء القلوب فعل الأولياء خاصة ، انقطعوا إليه ، وتخلصوا بالإجابة إليه (١) .

وإذا كان الحكيم يرى أن العبادة هي ترك المشيئة نظراً للمشيهة الله ، وإسقاط التدبير احياناً على تدبيره ، فهل يعنى من ذلك أن يهمل الإنسان كل نواحي مشيئته وإرادته ، وأن يكف عن الانكشاف إلى أى من دوافعه ونواذعه بحيث يصبح أمام نفسه كما يهمل لا يأتي ولا يدع ؟ ولا يكون له مع التصرف والسلوك ما يحقق به ذاته وإنسانيته ؟

قد يبدو ذلك لدى النظرة العجلى ، وليس ذلك هو مقصوده بإطلاق ، إن مقصوده هو ترك المشيئة الإنسانية في جنب امتثال المشيئة الإلهية ، وإسقاط التدبير النفساني رضاءً واطمئناناً إلى التدبير الرباني . ويرجع ذلك إلى نظرة الحكيم إلى النفس وضرورة جهادها ورياضتها ، حتى يصفو القلب عن أكدارها ، ويتخلص من أشغالها ، ومن أهم نواحي رياضتها حرمانها من تحقيق شهواتها ، وعزها عن مجال التدبير والاختيار حتى لا تتحكم في صاحبها ، فتصرفه في طريق سيرة إلى الله ، على أن مشيئة النفس وتدبيرها إنما يعود إلى تحصيل حظوظها - دنيوية أو أخروية - وليس ذلك من شأن الإنسان في هذه الدار ، لأن الدار دار عبودية ، وقد خلق الإنسان فيها عبداً ، فالتصرف إلى تحصيل حظوظ نفسه جنوح نحو الحرية . وهو يخالف بذلك تدبير الله له في هذه الدار . فشيئة الله أولى بالنظر والمراعاة ، لأنه هو

الرب المالك ، صاحب الأمر والنهي ، وليس للعبد - من حيث هو عبد - إلا الطاعة ، فشيئته إما أن توافق مشيئة مولاه ، وإما أن تخالفها ، وهو على أي من الحالين لا بد له من أن يحقق مشيئة مولاه دون نظر إلى مشيئة نفسه . كما أن تدبير الله أولى بالرغبا والقبول ، إن لم يكن بالمسارعة والإقبال ، لأن تدبيره لم يقتضِ الحكمة البالغة ، والرحمة السابغة ، فتدبير العبد إلى جنب تدبير الله لا يبلغ شيئا ، فوق أنه مزاحمة للربوبية ، ومن حسن تدبير العبد - حينئذ - أن يوافق تدبير مولاه ، فالعبد يسلم مشيئته وتدبيره تسليما لإرادته لمولاه ، بمعنى أن يختار لنفسه ما يختار الله له ، وينظر في كل ما يأتي وما يدع إلى ما يخرج له من غيب المشيئة الإلهية ، دون أن يكون احتياده على ما دبر لنفسه أو اختار لها .

ولكى تزيد الأمر وضوحا ، فإن مشيئة الله تبدو لها كلف به العبد من الأوامر والنواهي ، وواجب العبودية قبولها بالتسليم والطاعة ، وتدبير الله يبدو لها يقادح على الإنسان من أحوال كالصحة والسقم ، والفر والذل ، والغنى والفقر ، وواجب العبودية قبوله بالتسليم والرضا ، فبالنسبة للأوامر تحب النفس أن تلتقي من إصرها ، وتتحور من قيودها ، أو أن تتخلصها وسيلة لمرعاة الناس ومباهجتهم ، وتحقيق مشيئتها ورغباتها من العزة والجاه والسلطان وغير ذلك . وبالنسبة للنواهي تحب أن تجاوز ما حادها ، وتتناول ما منعت من تناوله ، تحصيل اللذات وأثرها ، وبالنسبة لتدبير الأحوال تدبر لنفسها ما ترى فيه عزها ، وما تحسب فيه سلطانها وجاهها ، وهي تحكم في كل ذلك بمقتضى ما يزين لها الهوى ، ويوسوس لها الشيطان ، فهذه هي مشيئة النفس ، وهذا هو تدبيرها ، وهو ما يطالب الحكيم الترمذى العبد بنبله وتركه وإسقاطه ، وإله ما لم يفعل ذلك جملة فلن ينجي منه وراء سلوكه إلا الحيرة والعبث والخللان .

ولما كانت مشيئة النفس أحلى شيء في الدنيا ، فإنه يستغل مظاهر تفر صاحبها ، بحيث لا يهتد إليها إلا بالغمس والغموص ، فكثير من الأفعال والأحوال تنفق مظاهرها في رأى العين ، وتختطف دوافعها وغاياتها ، فالذى يسلط تاهية للمشيئة الإلهية أو اللعينة للنفسية أمر داخل مستتر في أعماق العبد ، فلا كان المقصود منه

تحصيل مشيئة الله وموافقة تدبيره وإرادته فهو من صفو المبودية ، وما كان المقصود منه تحصيل حظوظ نفسية وشهوات دنيوية فلذلك هو الإياق ، ولا يطعم مثل هذا العبد أن يصل في سيره إلى منازل القربة ، ومنازل الوسائل ليكون بين يديه ٧

{ ولو أننا تصفحنا كتاب الفروق للحكيم لوجدنا صوراً كثيرة يعود الفرق فيها إلى هذا المعنى ، انظر إلى فرقه بين الكسل والقناعة (١) ، فظهرهما قد يبدو واحداً ، هو العجز عن تحصيل شيء من الرزق ، لكن عجز الأول بطانته الكسل وحسب الراحة ، وهو شهوة نفسية ، وعجز الثاني بطانته القناعة ورضا النفس بما قسم لها ، وهو بذلك ينظر إلى ما خرج له من الغيب ، وانظر إلى فرقه بين الشكوى والتفنى ، فظهرهما قد يبدو واحداً هو البت ، ولكن الشكوى ناشئة عن قلة صبر ، ونفس شرقة ، أما التفنى فهو مداراة للنفس وتعليل لها ، فالتفنى مداراة النفس يريد بها صاحبها أن لا يضعف حتى لا يقع في العجز ، فيخفف عنها أفعال تلك النوائب حتى لا تهدم فيهنم القلب ، فإنها شريكة القلب ، ، ، ، والشكوى : أن يريد بذلك البت التفتي من الغبط والأوجاع التي حلت بالنفس من تلك النوائب ، والوصول إلى نهائيتها ، فإن من نهتها القول ، فيكون لها في ذلك القول تنزوتهم وساطعان ، وإن قل (٢) وانظر إلى فرقة بين طلب العز والمزح من اللذات ، فالمسلم قد اكتمى بزة الإسلام وزينة المبودية لله ، فهو يمتنع من اللذات من غير تضييع الحق إبقاء على كسوته ، ولئلا يضيع حقه وتنتهك حرمة ، فامتناعه من اللذات ليس طلباً للمزح ، وإنما هو حفاظ على ما أمزه الله به ، وصيانة له ، أما طلب العز فهو يريد أن يكون له عز ومنعة قول ، وساطعان على القلوب ومهابة فيطلب ذلك من مظانه من الدنيا لا من ربه ، ، ، ويتزين يجهده في الهيئة والبأس ، والأفعال والأقوال ، وألوان الزينة - حيناً ودنيا - ليستميل القلوب ، [فيملكهم] ، ليكون له تقاذ قول ، ويهجر ويهجر ، ليكون له سلطان على القلوب ، ويتقبض ويتكبر ،

(١) ص ٦٣

(٢) الفروق ص ٦٤ - ٦٥

لتكون له مهابة في الصلوة ، ويرى ويلطف بر ملق ويلطف خداع ، ويعلم ويكسر ويعطى العطاء ، كل ذلك رشوة للنفس لتقبل عليه ، ويقبل منه ، ويفتن به ، ويعظم ، فهذا طالب عز ، نالغ الله في ردائه ، ، وضاده في ملكوته ، لأن النفس والمز والمنعة ونفاذ الأمر والسلطان والجبر والقهر والكبر والمهابة والبركاه لله (١) وهذا في كثرة كائنة من نماذج الفروق الأخرى التي ذكرها في كتابه ، وما لم تجد هذا للنفس صريحاً ملفوظاً فروحه السرية واضحة بينة لا تخفى على من يتابعها .

وليس المقصود - كما أصبح واضحاً - ترك المشيئة وإسقاط التدبير بإطلاق ، لأن ذلك يتنافى مع أصول العبادات التي تقتضى توجبه العبد بقلبه ومشيقته إلى الله ، كما يتنافى مع طلب العبد من الأحوال ما يمكنه من أداء الحقوق ، والتقيام بالواجبات ، ولكن المقصود بترك المشيئة وإسقاط التدبير هو ما يكون راجعاً على النفس يحط من حظوظها الدنيوية ، فشيئة النفس هي شهواتها ، وترك مشيقتها هو ترك شهواتها ، وإبدلها بمشيئة الله ، وهي أعمال البر والطاعة التي يقصد بها وجه الله وحده ، دون أن يكون للنفس فيها لصيب ، والتدبير للنفس هو طلب منازل العز والرفعة والمكانة في هذه الحياة الدنيا ، يقصد اتخاذ ذلك كله وسائل لتحقيق مشيئتها ، وتيل بمبغياتها من أراض هذه الحياة الدنيا ، وإسقاط التدبير هو ترك التدبير لها ، بأن يكون السعى للحصول على هذه المنازل لأمر الله ، والتمكن من القيام بحقوقه خالصة له ، دون نظر إلى ما يعود إلى نفسه من ذلك ، لأن النظر إلى ما يعود إلى النفس من ذلك يخرج به عن حد العبودية إلى حد التملك والاختيار .

ولقد بين ابن عطاء الله هذا المعنى غاية البيان ، حين وضع حلاً واضحاً بين تدبير لحظ النفس ، وتدبير لقيام بحق الله تعالى (٢) : « اعلم أن التدبير على قسمين ، تدبير محمود ، وتدبير ملحوم ، فالتدبير الملحوم هو كل تدبير ينطعل على نفسك

(١) الفروق ص ٦٦ - ٦٧

(٢) الفروق ص ٧٤ - ٧٥

بوجود حظها ، لا لله قياما بحقه ، كالتدبير في تحصيل معصية ، أو في حظ بوجود خفلة ، وطاعة بوجود رياء وصحة ونحو ذلك ، ولهذا كله ملموم ، لأنه إما أن يوجب عقاباً أو يوجب حجاباً

فقد تبين من هذا أن التدبير على قسمين : تدبير محمود وتدبير ملموم ، فالتدبير المحمود هو ما كان تدبيراً بما يقربك من الله ، كالتدبير في برائة الدم من حقوق المخلوقين ، إما وفاء ، وإما استحقاق ، وتصحيح التوبة إلى رب العالمين ، والفكرة فيها يؤدي إلى فتح الهوى المردى والشیطان المغوى ، وكل ذلك محمود لا شك فيه .

فقد أوضح أن المقصود بترك المشيئة ليس للمشيئة مطلقاً ، ولكن مشيئة النفس ، وأن المقصود بإسقاط التدبير ليس هو التدبير مطلقاً ، ولكن ما يكون منه لحظ النفس .

ولا شك بأن انصلاح الإنسان من مطلبيات نفسه ، وانصرافه كلية عن مشيئاتها ، وما تنزى به حياتها من أحوال مخظفة من أشق الأمور وأصعبها ، فهو بذلك يسلبها كل أرادة ، ويحبط لها كل تدبير ، ولا تبقى معه مشيئة إلا ما يشاء الله منه ، ولا تدبير إلا ما يقربه إلى مولاه ، لكن العبد إذا لحظ إلى عظمة الله ذلت نفسه وخضعت ، وإذا أدرك العناية الإلهية وامتلأ قلبه حباً لربه ، فوجد حلاوة ذلك الحب في نفسه نسي حلاوة شهواتها ولذاتها ، فاستطاع قيادتها وتسليمها في لوب العبودية إلى ربها .

ويصف الحكيم ذلك واضحاً القلب والنفس في كفه ميزان ، فإذا رجحت إحدى الكتفتين شالت الأخرى ، فيقول (١) : « ليس شيء في الدنيا أحلى ولا أشهى من الكام - بالأهمجية - وهي مشيئة النفس ، وليس شيء في الملوكوت أحلى من حب الله ، فإذا وجد العبد حلاوة حب الله فرقت حلاوة الكام في حلاوة الحب وتلاشت ، فمتنعها لا يريد العبد إلا ما يريد ربه ، وفلك قول رسول الله ﷺ : « حبل الشيء يعنى ويصم » فكلاما كسر العبد بشيئة من مشيئاته ، واحتمل أفعال

المكافرة والغموم كان ذلك أكسر لمخية نفسه وأضعف ، فكما انقص من ههنا ازداد من حب الله حتى يلعب هذا كله ، ويبقى ذلك كله مستولياً على القلب ٥٥٥ ٥٥٥ ٥٥٥
فلذا خافه النفس علم حلالة الحب تشبث بها ، ولت عن حلالة الكام ، واستمرت مع القلب في صفاء المعرفة ، فإن صفاء المعرفة في ترك المشيئات والإرادات ٥

وهذا - في الواقع - لب جهاد النفس ورياضتها ، ونقطة الارتكاز فيها عند الحكيم الترمذي ، ولا يمكن أن يغفل المرید أو السالك عنها لحظة واحدة إلا وقع فريسة في براثن شهواته ، فيكون جزاؤه الحرمان والاحتجاب ، أو التوقف في طريق سيره إلى الله .

حتى وهو يحاهد نفسه يبغي أن يلاحظ أن تكون مشيئته في ذلك تابعة لمشيئة الله ، لا أن تكون تابعة لهواه ، وأن يكون معتمداً في ذلك على معونة الله ، بناء على وعده لمن جاهد في الله حق جهاده ، حتى لا يكون معتمداً على جهده وقوته ، فيكون بذلك قد نسب لنفسه قوة ومقدرة ليست لها ، وسلك في أموره على سبيل التملك والافتقار ، فيعاقب بالخللان ، ليعلم أن افتقاره كان زيفاً ، وأن البسداً يفتقر على شيء إلا بحول الله ، وأنه ينبغي أن يلجأ إليه ويضمم به ، حتى يبيته ويؤيده (١) .

ويصور الحكيم كيف يكون شعور هذا المهد الذي يطعم في أن يصيب شيئاً من مشيئة نفسه فيدير لها هذا الأمر ، فلذا قالتها لهم ونحسر ، وكيف أن الأكياس قد عرفوا لمخل هذه الآفة في النفوس فجننوه ، وهو أنهم لما عارضتهم الحوائج في أنفسهم تمعدنوا بها وتمنوها وطلبوها على التملك والافتقار ، وأطعموا أنفسهم إصابيحها ، فلما قامتم وجللوا الأسمى والخلون على فوت ذلك ، ففهموا أن هذا إنما دخل عليهم ، من أجل أنهم تمنوها وأطعموا أنفسهم في إصابيحها (٢) ، ولو أنهم حين

(١) أدب النفس ص ١٤٩ ٥

(٢) المصدر السابق ص ٩٨ ٥

طلبوا ما طلبوه لم يكن المشيئة نفوسهم ، بل امتثالاً لمشيئة الله ، وحين دبروا أمره لم يطعموا أنفسهم في إصابته ، بل انتظروا ما يكون من تدبير الله ، فإن فائهم رضوا بقضاء الله ، وإن أصابهم اطمأنوا إلى تدبيره ، لمسا وجلوا في نفوسهم هذا الأمر والحزن الذي يصف نفوسهم ، ويوقسهم في الحسرة والتذمة ، لكنهم يفلون حين يدبرون أن هناك تدبيراً يحيط بتدبيرهم ، وحين يشامون أن هناك مشيئة تلخ مشيتهم .

كما أنهم يفلون عما يجب أن يتصف به العبد من حيث إنه لا يتملك ، ولا يأخذ ولا يعطى ، ولا يأتي ولا يذر إلا ما يهيء له مولاه ، فهم يخرجون بعشيتهم وتدبيرهم عن صفة العبد ، وذلك بسبب إصغابهم إلى وسوسة نفوسهم ، وانصرافهم إلى تحصيل محابها ، ولو استمرت تحت ثوب من محاب الله (١) .

ومن هذا كله يتبين المقصود من ترك المشيئة في جهاد النفس ، وأنه - كما ذكرنا من قبل - ليس ترك كل مشيئة ، ولا إسقاط كل تدبير ، بل ترك المشيئة النفسية الخبيثة التي تستولى شهواتها وتزواتها على ما ينبغي أن يكون لله ، فتخذه منه وسيلة لإشباع نهماتها ، وتدبير من أمر السلوك إلى الله ما تشعر فيه بشيء من التملك والافتقار ، وقد كان السلوك إلى الله تسلياً له ، ولجوعاً إلى جنابه وجماله .

ويمكن - بعد ذلك - أن نفهم مقصود الحكيم من تعليمه من استصحاب المشيئة - أي مشيئة كانت - أي وقت من أوقات السير إلى الله ، حتى مشيئة الوصول إلى الله ، فإن مشيئة الوصول إلى الله إذا كانت صادرة من النفس كانت ملبوسة بغير خالصة ، فهي - من ناحية - لتحصيل حظ من حظوظها ، ومن ناحية أخرى تنظر إلى جهدها وسعيها نظرة تملك والافتقار ، وهذا كله عبث وضباب .

وقد يظن الإنسان أن مشيئة الوصول إلى الله منزعة عن آفات النفس وتطلعاتها ، ولا بد لكل سالك من أن يقصد بسلوكه وجهاده الوصول إلى الله ، وإلا لم يمكنه له

أن يتوجه هذا الانقياد ، ولكن هذا الظن غير صحيح ، لأن النفس ما تزال بصاحبها ، وما يزال بها ، حتى إذا حرمت من لذات الحياة الدنيا ويشت من اتباعه هواها ، تربت في رضى القاصدين إلى الله ، واتجهت لإشباع نهمها بأخذ نصيبها من لذات العطايا الإلهية ، فتصد على صاحبها ما هو فيه ، فإذا انتبه للعبد أحترس من ذلك أشد الاحتراس ولم يتطير على جهاده لنفسه أن يكون له من الأثر إلا ما يمن به مولاه ، حسبما يخرج له من باب مشيئته ورحمته ، فيقال لهذا السائر إلى الله عز وجل : إنك لن تنال الوصول إليه ومعك مشيتك لنفسك [والوصول إليه من أعظم المشيئات ، فانت باقى حتى ترفض هذا كله ، وإنما تبايقت أحوال الأولياء ، وبعد البون هنا من أجل مشيئة الوصول إليه ، والتطير إلى جهنم (١)] .

وهذا - ولا شك - باب من أبواب الحيرة ، إذ يدون مشيئة الوصول إلى الله لا يتجه العبد إلى الله ، ولا إلى جهاد نفسه في الله ، لكن هذه الحيرة تزول بعد أن أدركنا أن المقصود بمشيئة الوصول إلى الله التى يحمل الحكيم منها هى المشيئة النفسية الشهوانية التى ترى فى ذلك تمزجاً وتكبراً فى الأرض ، وشعوراً بالتجبر والرفع ، ولذلك سماها أبو العباس المرسي : شهوة (٢) ، قال ابن عطاء الله (٣) : سمعت شيخنا أبا العباس رحمه الله يقول : ولن يصل العبد إلى الله تعالى حتى تقطع عنه شهوة الوصول الى الله تعالى « فليس المراد إذن هجر القصد إلى الله ، ولكن هجر الشهوة التى فيه ، وهذا هو بعينه ما أشار إليه ابن عطاء الله فى تعليقه على هذه الجملة : « يريد - والله أعلم - أن تقطع انقطاع أدب لا انقطاع ملل ، أولئك يشهد - إذا قرب إليهم وصوله - عدم استحقاقه لذلك ، واصفحاره لنفسه أن يكون أهلاً لذلك ، فتقطع عنه شهوة الوصول لذلك لا مللاً ولا سلواً ، ولا اشتغلاً عن الله تعالى ! بشيء دونه » .

(١) غم الأولياء ص ١٢٨

(٢) وقد سماها الحكيم كذلك شهوة ، انظر لعمه التالى .

(٣) الغرور ص ١٦

وحيث كانت هذه النقطة بالغة الأهمية في السلوك فقد أكدها الحكم تأكيداً بالغا ، إلى حد أن أصلها في بلاغ وجهه إلى من صام بالاعتقدين ، فقال (١) : « فرحم الله من بلغ هذا عني ، فقال للمفتولين : يقول لكم محمد بن علي : حرام على قلوبكم قلوبكم الوصول إلى منازل القرية حتى تؤدوا الفرائض على ما وصفت ثم حرام على بعد ذلك درجات الوصول حتى تميتوا مشيتاتكم لمشيته ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك الدرجة المظنى في ملك الملك بين يديه حتى تنقطع عن قلوبكم مشيته الوصول إليه ، وكيف يطعم عبد في ذلك ومشيته قد بلغت مبلغا إذا برز له من الغيب تدبير من الله قد دبر له من الحكمة البالغة بالرحمة الشافية ، كانت له في نفسه مشية تدبير الله ، وتتحرك فيسه شهوة تدبير نفسه » ، بل لما كانت هذه النقطة صعبة الإدراك ، وصعبة التطبيق ، لا يبدو فيها من تناقض ظاهري أولا ، ولأنها تخرج عن حدود الإرادة البشرية ثانيا ، فقد وجه هنا السؤال إلى الحكم ، وأجاب عنه بما لا معنى عنه في هذا المجال . ونورد نصه في ذلك حرصا على دقة في عبارته « قال له القائل : ذكرت أنه لا يبقى له مشية ، وكيف تنقطع عنه مشية الوصول إليه ؟

« قال : لو تركه عمر نوح ، عليه السلام ، لم تنقطع عنه تلك المشية ، ولكن الله لطيف بعباده ، حكيم في أمره ، يلفظ بعبده حتى يقطع عنه المشية ، فحينئذ يظهر نفسه من جميع المشيات ، ويصبح القبول ، فإنه ما دامت له مشية واحدة لنفسه معه ، فليس للقلب أن يتقدم إلى الله تعالى في مقام الرض ليقبله ويتخله عبدا ، بعد أن تولى سيره إليه بنفسه وليس مثل هذا القلب أن يتقدم إلى الله تعالى مع نقص فيها مشية ، لأن تلك المشية شهوة » (وهي غيابة من النفس) وسوء أدب ، وليس للخائن أن يقرن بالأمين حتى يتقدموا إليه (إلى الله تعالى) فيقبلهما . »
« قال له القائل : فكيف لطف الله تعالى بعبده في هذا المقام حتى انقطعت (عنه) مشيته ؟

« قال : لو ضللت (بالإجابة عن هذه المسألة) على الخلق أجمعين حتى أصبح
لما أهلا كنت عفا بلك . ولكن قاي أجده يطف عليك ، وأحسب أن فيك قد
نحية ، إذا خرجت للعبد الرحمة من ملك الرحمة سقاء ربه شربة يسكره بها عو
هذه المشية .

« قال (التقاتل) : وما هذه الشرية ؟

« قال : شرية الحب . »

« قال : وما هي ؟

« قال : كذاك هذا »

ولعلنا نستطيع - قبل أن نغادر هذه المسألة - أن نلاحظ تمامك الاتجاه
الرملى ، وتطابق وجوهه المختلفة فيما ذكرناه هنا من ناحية ، ولما ذكرناه فيما
سبق من شأن الولي الذي يذل قصارى جهده حتى يأس من نفسه ، ويدرك أنه
لا يستطيع أن يخلص من آفاتنا ، كما لا يستطيع أن يبيض الشعر السوداء ، فيلجأ
إلى الله مسلماً ، ملقياً بكل جهده وإرادته ومشيئته خلقه ، فتدركه رحمة الله ،
وتنقله في طرفة إلى منازل القرية ليلته ويؤدب ويطيب في حراسة الحق .

كما نستطيع أن نلاحظ مدى العوازي أو التناقض بين الاتجاه التفكيرى في المروسة
الحكيمة والمروسة الشاذلية فيما أوردنا من نصوص تكاد تتطابق ، ويكمل بعضها
بعضاً ، سواء كانت من نصوص الحكيم الرملى أو من نصوص أبي الحسن
وأبي العباس وابن عطاء الله .

ونستطيع - ثالثاً - أن نقرر أن هذه المسألة في جوهرها هي جوهر مسألة

التوكل ، وهل يتعارض مع اتخاذ الأسباب أو يجتمع معها ، وقد ثبتنا هنا أن الجواب عن هذه المسألة هو أن اتخاذ الأسباب من حيث وضعها الله وجعلها أسبابا لا يتناقض مع التوكل ، ما دام المرء لا يهمل عليها ، ولا يركن إليها ، وإنما هو يتدخلها من حيث هي سنة الله في الكون ، فهو يحتل أمر الله ومشيته ، ويمر على تدبيره وتقديره ، ثم لا ينظر من وراء ذلك إلى ظاهر الأسباب ، ولكن إلى ما يخرج له من حجب الغيب ، فإن أصاب حد الله ، وإن لم يصب رضى بقضاء الله ١ :

ولعمري ، لو لم يكن هذا المبدأ ضروريا في ميدان السلوك لكان ضروريا في نواحي الحياة الدنيا ، فإن ما يترتب على فقدان في السلوك من فساد يترتب كذلك على فقدان في الحياة العامة ، ويحي ما ذكره الدكتور أبو الوفا الغنيمي الضعائفي عن ابن عطاء الله حين قال (١) وإن شيخنا يهدد كذلك من وراء قوله بإسقاط التدبير إلى غاية نفسية يضعها نصب أعين السالك في طريقه إلى الله فهو يحث على إسقاط تدبيره في حياته وفي سلوكه ، بمعنى أن لا يكون متطلعا في قلق إلى استكناه المجهول من أمر المستقبل ، لأن هذا الصلح يترتب عليه إشغال وقته وتعليل فكره ، فضلا عما يتضمنه من منازعة الربوبية ، ومشاركتها فيما هو من أموها ، وهذا كله يقطع عن الوصول إلى الله ٢

بل إن هذا المبدأ ليتدخل في كافة أنواع النشاط في هذه الحياة دينيا أو علميا أو سياسيا أو اجتماعيا أو غير ذلك . ولنتصور نحن أن الإنسان لم يتصل به مشيئته في أي ناحية من هذه النواحي ، ولم يسلمها إلى المشيئة الإلهية - وهي الحق الذي لا مبدى عنه ، لأنها منزوعة لا تميل - فعلى ذا تكون النتيجة ؟ أن يقع هذا الإنسان هوام ، وتكون أحكامه وأعماله وتصرفاته جميعا غير نزيهة ولا متجردة ، بل تكون منحرفة عنه الحق - وهو المشيئة الإلهية - إلى ما يحلوه الهوى والمشيئة النفسية الشهوانية الذاتية ،

(١) ابن عطاء الله السكندري : تصوفه ص ١١٠

يفسد التقدير ، ويفسد التدبير ، ويفسد كل ما يعتمد على هذا التقدير وهذا التدبير .

وواقع الحياة مليء بنافذ كثيرة ممن ركنوا إلى مشييتهم ، وتميزوا لها ، وتركوا اتباع الحق - وهو مشيئة الله تعالى - بعد أن أعمام هوام ، وسلبهم قدرتهم على التمييز ، وعلى التجرد والموضوعية ، فأصبحوا لا ينظرون إلا إلى ما يحقق لغوهم شهواتها ، وما يوئى لها ما يتنى من مكانة ومنزلة لتجبر بها ، وتظهر اقتدارها وعفوانتها :

إذا أضفنا ما خسروه بسبب ذلك من الناحية النفسية والدينية حيث مالوا عن الله إلى الهوى ، ودغوا عن عبوديتهم لربهم إلى عبوديتهم لشهواتهم ، فأشركوا به من دونه ، وحيث انصرفوا إلى التقدير والتدبير لكي ترتب الآثار التي يشتهونها وفق تقديرهم وتدبيرهم ، فمالوا بذلك عن تدبير الحق ، ولم يستلوا على الأسباب الصحيحة التي وضعها الله ، فظلموا أنفسهم وظلموا غيرهم : وأفسدوا ما ينتظرونه من نتائج وآثار . ثم كيف استلوا إلى هذا التقدير وهذا التدبير واعملوا عليه دون نظر إلى ما قد يكون عاقباً لهم من تدبير الله سبحانه وتعالى وتقديره ، فأعجبوا بتقديرهم وتدبيرهم ، وأدام ذلك إلى الشعور بالملك والافتد ، ثم إلى طلب الجاه والفرجة ، والرفعة والكبر ، وآفات كثيرة تظهر وراء ذلك في كل ناحية من نواحي الحياة ، ثم كيف يشعرون بالأمى والألم والحسرة والتدم عندما ينبغي تقديرهم وفشل تدبيرهم - لعرفنا كيف أن هذه النفوس قد خربت وأصبحت مقعنة بطونيات متراكم بعضها فوق بعض ، ولا يمكن تنقيتها وتطهيرها إلا بطرح المشيئة ، وإسقاط التدبير ، والنظر إلى مشيئة الله نظرة طاعة وإمتثال ، وإلى تدبيره نظرة رضا وإقبال ، وعند ذلك تعد الحياة وتطمئن وتبدأ النص وترتاح ، ويشرح الصدر وينتصح ، ويرى اللاب يتور الله ، ويصل بإرادة الله إلى مولاه ، ويتسق كل شيء في هذه الحياة بما مشيئة الله ، وهي وحدها الحق الذي لا حق سواه .

ج - الكسب :

وموضوع الكسب يحصل اتصالا وثيقا بموضوع رفض المشيئة وإسقاط التنبيه ، بل لعله أبرز الأمثلة التي يظهر فيها تطبيق هذا المبدأ ، وهو من هذه الحبيبة داخل في موضوع المشيئة والتنبيه ، وقد مزج ابن عطاء الله السكندري بينهما رسالة واحدة هي رسالة « التنوير في إسقاط التنبيه » ميثا بذلك أنه من أهم جزئياته وأبرزها ، وهو كذلك - ولا شك - ولكن لما كان هذا الموضوع قد حظى بمناقب كبرى عند الباحثين وعند الصوفيين على السواء بحيث استحق أن يفرد له بحث خاص تحت عنوان خاص لدى الكثيرين منهم فقد آثرنا أن نسلك هنا مسلكهم ، وأن نتابع شيفها الحكيم الترمذى الذى لم يكتف بما ذكره من شارات خاصة به في ثنائياته ورسالته ، بل أفرد له رسالة خاصة به تحت عنوان « بيان الكسب » .

وإن اهتمام الحكيم الترمذى بمعالجة هذه المسألة في رسالة مستقلة ليدل دلالة واضحة أن هذه المسألة كانت قد أمسى استعمالها واستغلالها في ذلك الوقت المهكر ، من كثير من أديباء التصوف ، أو أمسى فهمها وإدراكها لدى من تقل عن كبار الصوفية ، مما جعل من الضروري على أئمة هذا الميدان خاصة ، وعلى العلماء بصفة عامة ، أن يحرصوا لها بالبحث والتفصيل والبيان ، وتعتبر رسالة الحكيم في هذه الناحية فصلا شافيا ، حتى إن ابن الجوزى البغدادى ، المتوفى عام ٥٩٧ هـ ، لم يستطع أن يبرهن على وجهة نظره بأكثر مما أتى به الحكيم ، وإن زاد عليه الحكيم بتلك السبحات الصوفية العالية . كما أن ابن عطاء الله في معالجته لما لم يفتقر من الحكيم إلا من حيث السياق والمرض والأسلوب ، وقد استطاع أن يبرزها في حكمة قصيرة جمعت خلاصة الموضوع من أطرافه كلها ، وجعلها في صدر حكمة فقال (١) : لدارئك التجريد ، مع إقامة الله إياك في الأسباب ، من الشهوة الخفية ، ولدارئك الأسباب ، مع إقامة الله إياك في التجريد ، انحطاط عن الغمة العلية ؛

وتبدأ للسألة بأن وقال له قال : إن بعض المقبلين على أمر الدين تركوا
الطلب وقالوا : قد ضمن الله الرزق ، وجاء عن رسول الله ﷺ : إن الرزق
ليطلب العبد كما يطلبه أبوه ، وقال تعالى جده « وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ
مَخْرَجًا ، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ » (الطلاق ٢ و ٣) وقال
رسول الله ﷺ : ها لولم تأتيا لأنتك : فقلعوا ينظرون الرزق ووفاء الضامن
لم بالله (١) ،

ويقدم الحكيم بين يدي ذلك مقدمات تجعل الإجابة على هذا السؤال سهلة والمسة
عند وروده :

إن أول من ندب إلى المعاش ودبر له آدم عليه السلام ، وعندما كان في الجنة
كانت مئونة الطعام والشراب والكسوة والمسكن مرفوعة عنه بقوله تعالى « إِنَّ لَكَ
أَلَّا تَجُوعَ فِيهَا وَلَا تَعْرَى ، وَأَنَّكَ لَا تَظْمَأُ فِيهَا وَلَا تَصْحَى » (طه ١١٨
و ١١٩) فلما نرج من الجنة كتب عليه الشبب في محصلها بقوله تعالى
« فَلَا يَخْرُجَنَّكُمَا مِنَ الْجَنَّةِ فَتَشْقَى » (طه ١١٧) أى شقوة البدين بطلب
هذه الأريمة . وتعبت خريجه فيها أيام الحياة ، فكل من كان من ولد آدم عليه
السلام أطوع لربه عز وجل وأشد اقتيادا له كانت مئونة هذا المعاش عليه أيسر ،
كما كان آدم عليه السلام لم يجتهد بطلب المعيشة إلا بعد ترك الطاعة (بيان الكسب
ص ٢٢٠) .

حتى إذا وصل العبد إلى درجة جعل فيها همه واحداً ضمن الله رزقه
السموات والأرض وبني آدم ، فالسما تملطر والأرض تثبت وينو آدم يكفونه مئونة
العلاج والقتلان والإيصال . ذلك العبد الذى جعل همه واحداً هو الذى اشغل
بربه في عبادته حتى ذهل عن نفسه وعن التدبير لها ، والنظر في شأنها « فاستوجب
من الله إيصاله إليه على الكفاية بلا مئونة ، وهؤلاء هم الصديقون ، وقد أنبأنا الله

(١) بيان الكسب ص ٢٢٢ - ٢٢٣

عز وجل أن الصديقة مريم عليها السلام لما صارت محرومة من أمور الدنيا فارغة العبادة
« كَلِمَاتٍ دَخَلَ عَلَيْهَا زَكَرِيَّا الْمِحْرَابَ وَجَدَ مِنْدُحًا رِزْقًا قَالَ
يَا مَرْيَمُ أَنَّى لَكَ هَذَا قَالَتْ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يَرْزُقُ مَنْ يَشَاءُ
بِغَيْرِ حِسَابٍ » (آل عمران ٣٧) من غير أن تحسب من مكان معلوم ، فلما كان
هذا للصديقة في الكتاب ، فالصديقون من الرجال أخرى أن يرزقوا هكذا ، فإن
كان رزق مريم عليها السلام نقله الملائكة إليها جاز أن ينقل بنو آدم أرزاق الصديقين
إليهم ، (بيان الكسب ٢٧١) :

وتيسر الرزق لا يعنى كثرة ولا جوامه ، ولا كونه بالكيفية التي يشتهيها العبد
« وإنما هو تبسّر البدن أن يأخذ رزقه من وجه الراحة ، قل أو كثر ، وقد كان
رسول الله ﷺ يجمع اليوم واليومين ، فكلما كان رزقه في الضيق في الوح ،
ولكن في سر وراحة وعافية ، وكلما كان الصديقون من بعده ، وإنما اتعب والثبوت
مع الحرص ، وخوف الفتور ، وسوء الظن ، فعمل هذا على القلب الأقل من كل
لثقل ، وبذلك مما جعل على قلبه في تعب ونصب وعناء ، فصاحب اليقين في روح
وراحة ، أما روحه فإنه يأخذ من تدبير العرش ، وهو في نعم ولذة ،
وأما راحته ، فلائه بالذي في ضمان ربه ألوق من الذي صار في يده ، (٢٧٢ - ٢٧٣)

لقد اتفق الناس أمام وعد الله في شأن الرزق وضمانه إياه ، فمنهم من لم تسع
لنفسه بالسكون إلى ذلك ، واضطربت لأنها لم تعرف كيفية ولا كيفية ولا وقته ،
ولها شراطة وجزاة وحرص وطمع ، فاحتاج إلى ما يجعلها تسكن وتضطر ،
ومنهم من سكنت قلوبهم على الرزق من أجل يقظتهم ، وهم « على وجهين : صنف
منهم الزهاد ، وصنف العارفون أولياء الله عز وجل ، فأما الزاهدون فأبقتوا
بوعده ، وسكنت نفوسهم وقلوبهم على ضمانه لما استنارت بنور اليقين ، ثم لم يسلموا
مع الحيرة والاضطراب ، ومن الجزاة (١) وإن تحببت ، وأما العارفون فلأنهم

(١) يستعمل الحكيم لفظ الجزاة بمعنى الحرص والشح .

فقلوا هذا من نفوسهم واستراحوا منه (٢١) »

ولما لم يكن الناس جميعا من أهل اليقين فقد وضع الله طلب المعاش راحة للناس ،
لئلا يكون نفوسهم إلى الوقت الذي يصل إليهم ، لأن النفس إذا احتاجت طمعت إلى
من في يده الفضل ، فإذا منع وجد على المانع وجدا شديدا ، وليس له من اليقين
ما يرجع إلى أن الله عز وجل لم يقدر له ، فيكون ذلك للمنع فتنة عليه ، فله تمرد
وسول الله ﷺ حيث قال : « أعوذ بالله من طمع يهدي إلى طمع » لأنه إذا حصل
المنع ، ولا يرى أن هذا المنع من الله ، يجد قلبه على أخيه فيطعم على قلبه ، لأنه
يظل قلبه على أخيه حتى يماديه ، فلم الله سبحانه هذا الضرر في ذلك ، فوضع لم
أبواب المعاش ، ووجوه المكاسب . (٢٢٤)

كما « أن الله أثبت الأرزاق [في الأصل : الأرواح] في اللوح على المقنن الذي
يريد ، والنفس تشتهي شيئا ربما يوافق ذلك الثبت في اللوح ، وربما خالف ،
فلو لم تكن هذه الأسباب لكانت النفس تغل شهوتها ، لا تقدر أن ترى ذلك التقدير
حسنا ، فكان في ذلك فساد [في الأصل : فسادا] لقلوبهم ، فجعلت الأسباب
لصرف وجوههم عن ذلك الثبت إلى وجوه المطالب والمكاسب ، فيرجعوا باللائمة
على أنفسهم في ذلك » (٢٣٢)

من كل ذلك يتبين أن الأرزاق منبثة في اللوح على المقنن الذي يريد وحل
الكيفية التي يريد ، وفي الوقت الذي يريد ، ولا بد من وصولها حل ما هي منبثة
عليه في اللوح ، لا يستأجر بها نفود ، ولا يستعجلها طلب ، ولكن الله جعل تحصيلها
في هذه الحياة مبنيا على السعى والطلب ، وجعل ذلك سقته في هذه الحياة راحة
يماده ، وعليها منه بأن النفوس بما لا تحتمل غير هذه السعة ، من حيث إنها
لا تطعم ولا تسكن إلا إلى ما في يدها ، فإذا لم تجد في يدها ، وقيل لها : انتظري
ما يأتيك من باب الغيب ، لم تهلك ولم تستقر ، لأنها ذات طمع وحرص ، فهي تريد

قدراً معيناً بكيفية معينة في وقت معين ، حتى تشبع شهواتها ، وتحصل على اللذائها وورغائها ، فإذا تأخر عما أرادت وثقا قليلا قلقت واضطربت ، ونظرت ذات البين وذات الشمال لضعف يقينها وسوء ظنّها ، وإذا جاء دون ما قدرت كمية أو كيفية نظرت إلى من يسطر له نظرة غيرة وحسد لطعمها وحرصها ، فإذا أعطيت أو منعت فإنها عرضة للفتنة بأن لا ترى العطاء والمنع من الله صاحب المنع والعطاء ، لذلك لم يكن بدّها من التماس رزقها بنفسها من وراء الأسباب التي وضعها الله لذلك ، حتى إذا نالت ما كتب لها من الرزق ، ولم يكن سبباً اشتبهت أو قدرت عادت باللامعة على نفسها ، فلا تكون عرضة لأن تسخط على المقتدر ، أو تنظر إلى من فضل عليها نظرة ملق أو اغترار :

إذا ارتفعنا عن هذا المستوى لوجدنا طائفة الزهاد الذين أيقنوا بوحد الله ، واطمأنوا إلى فضله ، لكن نفوسهم لا تزال معهم برغائبها وشهواتها ، وإن عفى ذلك تحت ثقل يقينهم بوعد الله ، وهؤلاء لا يؤمن عليهم إلا أن يهروا على ماسنه الله لعباده من طلب الرزق ، ولا بد لهم من التماس أسبابه ، والأعصد بوسائل الحصول عليه تسكيناً لنفوسهم ، حتى لا تقور بهم ، ولا تنقض عليهم ، فهم في حاجة دائمة إلى تليهاها ومداراتها وحراستها .

وإذا ارتفعنا إلى مستوى أعلى من ذلك لوجدنا طائفة العارفين ، وهم الذين استراحوا من نفوسهم ، وماتت شهواتهم ومشيتاتهم ، فلم تعد لهم مشيئة غير مشيئة الله ، ولا نظر إلا إلى ما يخرج لهم من غيبه ، فهؤلاء يستوى لديهم ما يحصل لهم من أرزاقهم ، بأي قدر ، وفي أي وقت ، وعلى أي كيفية ، لأن مشيتهم من مشيئة رازقهم ، وتدبيرهم هو انتظار ما يخرج لهم من تدبيره ، فلا إرادة لنفوسهم ولا رغبة لها ، فهم إذا اتسوه بالأسباب ، لم يكن تعلقهم بالأسباب ، ولم ينظروا إلى ظاهر هذه الأسباب بل كان تعلقهم بولي الأسباب ، ونظرم إليه :

لذا استغرقوا في ملكوته ، وأصبحوا وقد استحوذ عليهم بحيث شغلوا من

مباشرة الأسباب لم يكن من المستبعد - حيثلذ - أن يحل الله إيصال أرزاقهم التي كتبها لهم من حيث لا يحتسبون ، بالوسيلة التي يريد ، ولا يخفى عليهم حيثلذ من الفتنة ، لأن نفوسهم في حراسه الحق ، قد ماتت مشيتها ، وأصبحت تبعا لمشيئة خالقها ، وقد استوى لديها ما يكون بسبب ، وما يكون بغير سبب ، لأنها لا ترى إلا ولى الأسباب ،

ومع أن ذلك واضح ، فإن المرسلين ، وهم آية الخلق ، كانوا يبتغون أرزاقهم بالكسب والسعي « فروى لنا في الخبر أن إدریس عليه السلام كان غياطا ، وكان نوح عليه السلام نجارا ، وهود عليه السلام عربيا نجرا ، وصالح عليه السلام عربيا نجرا ، وشيب (في الأصل : شعبيا) صلوات الله عليهم أجمعين ، عربيا نجرا ، وموسى عليه السلام راعيا ، وداود صلوات الله عليه وسلامه زادا ، وكانت مريم تنزل الشعر والصوف ، وتكسو نفسها (من) عيسى صلوات الله عليها ، وكانت حواء عليها السلام تنزل الشعر والصوف وتسجه ، وكان نبينا عليه السلام راعيا (٢٢٤ - ٢٢٥) ولقد روى الحكيم الترمذی من أخبار الرسول عليه السلام في نفسه وفي صحابه ، ثم روى من أحاديث العامة ، ومن أخبار الصحابة والتابعين ما يؤكد اتجاهه إلى التزام السنة الطبيعية التي منها الله لعباده من السعي في طلب الرزق مؤكدا بذلك أن كبار الناس وأرفعهم رتبة ومقاما ، وللتين جعلهم الله آية لعباده لم يتألفوا هذه السنة ، ولم يتجاهلوا ،

ولكن شتان بين طلب وطلب ، وشتان بين سعي وسعي ، فإن طلب المخلطين والصادقين ليس كطلب الصديقين ، وطلب الصديقين ليس كطلب المقربين ، طلب الأولين مع حرص وطمع ، فقلوبهم بذلك مثقلة ، وأبدانهم مرهقة ، ونفوسهم قلقة مضطربة ، والصلديقون يعانون أنفسهم ويلبسونها بهذا الطلب ، حتى تمدا وتستقر ، وإن كانوا على يقين بوفاء الضامن لهم بما ضمن ، أما المقربون فقد ارتفع عنهم الاهتمام بذلك كله ، ولم يكن لهم هم إلا ربهم وخالقهم ، فكان سعيهم وطلبهم في روح وراحة ، قد يسرت لهم أرزاقهم ، وحيث لم أسبابا ووسائلها ، ولو استغرقهم الله حق أسبابه جلة لأوصل إليهم أرزاقهم دون ما سعى منهم

ولا طلب ، فالأولون يطلبون أرزاقهم من جهة الضياع ، والآخرون ينتظرونه من غير جهة الضياع ، ولكن من باب البر والرحمة والامتنان ٥

ولقد ضرب الحكيم للملك مثلاً برجل ٥ له عبد ، ولعبد أبوان ، فذهب هذا السيد ، فوضع ألف درهم على يد رجل برقى ، وفى فاضل ، لينفق على عبده ، فهذا العبد ، وإن وثق بهذا البر التقي ، وسكن قلبه على وفائه ، اضطرب قلبه خوفاً على وفا (٥) منيته وشهوته ، وأن لا يوافق لإجراؤه عليه ، وتدهيره فى إجراؤه محبة هذا العبد . فلو أن هذا السيد وضع هذه الدراهم على يدى أبوى هذا العبد سكن قلبه ، واطمأنت نفسه ، لعلمه برأفة أبويه ، وورعتهما عليه ، فسكنت نفسه من الوجهن جميعاً ، من الوفاء برزقه ، ومن قبل كيفية الرزق ، والأول سكن قلبه من قبل الوفاء ، ولم يسكن قلبه من قبل الكيفية ، فتلك الجزأة باقية ، والحجرة كائنة ، والوساوس داخلية ، ثم بين مطابقة التشبيه بقوله ٥ فالزاهد يتناول رزقه من الثقة والضياع ، لأنه لم يتصل به ، والعارف يتناول من الكرم والرأفة والرحمة ، حسن ظنه به من الثقة ، لأنه (فى) مقام الاتصال ، فاتصاله بخالفه أكثر من اتصال هذا الولد بأبويه ، وأين يقع اتصال الولد من اتصال العبد بمولاه ، إذا مكن له بين يديه (٥) ٥

ويمكننا الآن ، بعد أن أدركنا هذا الاتجاه ، أن نقبل ماذا يكون جواب الحكيم على السؤال الذى وجه إليه بشأن بعض المقبلين على أمر الدين ، اللذين تركوا الطلب وقالوا : قد ضمن الله الرزق ، فهو لاه - ولا شك - قد وضعوا أنفسهم فى غير موضعها ، واستشفروا إلى منزلة لم يستعدوا لها ، ولم يكونوا - بعد - من أهلها ، فأصبحوا عرضة للفتنة ، حيث يأخذون بمقتضى اليقين نفوساً لم تعمر بعد باليقين ، ويتأفلتون عن أطامهم وشهواتهم ، وهم فى أعماهم إليها متشوقون ، فهم فى الظاهر كسل وبطالة ، وفى الباطن حرص وجزالة ،

لذلك أجاب الحكيم بقوله « قعدوا أو أقعدوا ؟ وإن كانوا قعدوا ينبغي لهم أن يقوموا ، أن يظلوا محززا من الطمع وفساد القلب ، وعحصنا من فتنة النفس أن تحمله الحاجة على تناول الشبهة ، والتدليل للأغنياء ، فإن لم يفعل أبغضهم » (٢٢٣)

ثم بين أن ذلك القعود ليس في الواقع إقبالا على أمر الدين أو تفرغا للعبادة ، بل هو انصراف عن أمر الدين وهروب منه ، لأن الجهاد في طلب الحلال من أفضل العبادات ، فهو يقطع به الطمع عن نفسه ، ويتحرى فيه الورع والتقوى ، ثم هو بعد ذلك يتخلق بأنلاق الكرام ، عندما يتعامل مع الناس ، على ما أمر الله وسن رسوله ، ثم هو ينفق على نفسه وعلى أهله من فضل الله الذي آتاه ، ثم هو بعد ذلك جدير أن يفضل من القليل الذي يكتبه لصلة رحم ومواساة يثم وحط على الفقير والمسكين والأرملة « فأى عبادة أفضل من ذلك ؟ هل يداليه صوم أو صلاة ، أو شيء من أعمال البر ؟ » (٢٢٣)

والحكيم يشير بكل ذلك إلى ما في السعى لطلب المآثر من المصالح النفسية والفردية والاجتماعية التي ينبغي جلبها كثير من لواحي الحياة العامة وحلاقاتها ،

على أن يعود المرء عن الطلب والكسب قبل استقرار النفس باليقين ليس قاطعا عن سبيل الله فحسب ، بل فيه غاطر وآثام ، لأنه مسئول عن حق الأهل والزوجة والولد ، واحتذاره بأن رزقهم على الله مغالطة ، لأنه لا يدري على أى كيفية ضمن الله لهم أرزاقهم ، وقد حكم في نزله بقوله « وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ » (البقرة ٢٣٣) وقال في شأن الرضاع « كَاتِبُوهُمْ إِنْ أُجُورُ هُنَّ » (الطلاق ٦) ، فهنا تارك للسبيل والسنة ، يعيش في حناء ، ويموت ظلما طامعا قاطعا للحقوق على أهله ، وقد روى عن رسول الله ﷺ « كفى بالمرء إثما أن يضيع من يقوت » (٢٣٤) فهو مكلف إذن بالسعى للحصول على رزقه وأرزاقهم ، وتركه السعى لذلك ترك لما كاف به .

ثم هو في وقت انقطاعه وقعوده عمده نفسه إلى النظر إلى ما في أيدي الناس ، لأنما

لم تعمر بعد باليقين فيها عند الله ، وتميل به لمن أكرمه بالنوال والعطية ، فينصرف إلى الأسباب ، وهو يدعى تركها ، مع شعور اللذة والطمع ، وكفى بذلك إثمًا .

وربما تملل بعض هؤلاء بفساد المكاسب ، وتلدرة الحلال : وذهاب الأمانة بين الناس ، وقد ناقشهم الحكيم بقوله « فأنتم المراب من مجاهدة النفس ، فكيف يصلح من هرب من مجاهدة النفس والشدة ومقاساة الغموم في دين الله » (٢٣٥) ثم يعلني عليهم بقوله « فقل هذا بظنيان مربطه ، وهو المظلم ، فقال : أنا أبتنى من الله حتى يرزقني كما ضمن ، فما يلريك كيف ضمن ؟ وإنما ضمن الأرزاق جملة ، فمنها في يسر وراحة ، ومنها في عسر وشدة ، فكيف تخليت إلى الراحة دون الشدة ؟ » (٢٣٨) .

فهم قوم آثروا الراحة على الشدة والكسل على العمل ، والبطالة على الجهاد ، وتسروا خلب فهم سقيم لآيات الضمان وأخباره ، فكان قعودهم بمشية أنفسهم ، وتديبراً منهم لها ، لا قبيلاً لمشيئة الله ، ولا انتظاراً لأمره وتديبره ، أما الذين أقبلوا فقوم كان سبيلهم منذ تابوا ما وصفنا من الجهد في حفظ الخلود مع الله في طاب المكاسب ، وركبوا صماب الأمور ، ودققوا النظر ، فوجدوا عن كثير من الحلال عفاة الشبهة فهوؤلاء قوم على سبيل الصدق والوفا [أ] ، يتقون ما حلهم ، ويؤدون حقوق أهل التهمة ، ويحفظون الجوارح في ذلك ، فكل هذه فروض يؤدونها ، ثم بعد ذلك تغفلوا بأن واسوا الإخوان وتعطفوا على الأرملة واليتيم ، ووصلوا الأرحام ، ومع ذلك أطاعوا الله في سائر الأمور فهداهم ، واصطفاهم ، وقباهم ، فشغلهم بنفسه ، فهم المهررون عتقاء الرحمن من شهوات النفوس ولذاتها ، لأن القلب إذا شغل بشئ ذهل عما سواه ، فكيف إذا اشتغل برب الأشياء ففتح الله على قلوبهم من ماله ما نسوا في جنبه كل مذكور . (٢٣٦ - ٢٣٧)

فالحكيم الترمذي لا يقبل فهم آيات الضمان وأخباره فهم الكسالى والمتعطلين ، ولكن على أساس ما كلف الله به العباد من التمس الأسباب ، والسعي والاكساب ،

الحصول على ما ضمن لم من الرزق ، - فذلك هو تدبير الله لم ، ومن لم يقع تدبير الله فهو متبع لتدبير نفسه - وهو بين أن الناس مراتب في القاس أوزانهم ، وق فهمهم لضمان الله لها ، وأن أسرهم ماثورة في تحصيل الرزق هم أكثرهم الله طاعة ، وأن اليسر ليس هو الكسل والبطالة وراحة البدن ، ولكن اطمئنان النفس وراحتها ، بسبب قنيتها بضمان مولاها :

ثم هو يفتح مجالاً واسعاً لقول بالاتقاع عن طلب الرزق ، أو بالتجريد ، كما يسميه ابن عطاء الله السكندري في حكمته التي صمدنا بها هذا البحث ، ولكن ذلك عنده مقصور على هذه الطبقة العليا من الأولياء الذين جعلوا همومهم هماً واحداً ، فاشتغلوا برهبهم وحده ، حتى نسوا في جنبه كل شيء سواه ، بما في ذلك نفوسهم « وإنما يسوق الرزق من غير ماثورة وطلب إلى من نسي الرزق وفعل عنه ، شغلاً بربه ، وللمن من وثق به في الرزق من غير جهة الضمان ، لأنه لا عرفه برأ لطيفاً ، وبه رد وفقاً ربحاً ، وعرفه حنائاً ومنائاً ، وعرفه بالمعروف ، وكرم الصفع ، وكرم للعامة ، وجود العطايا ، واستغرت هذه المعرفة في قلبه ، أمله بغير الدنيا والآخرة ، فعظم أمله ، وحسن ظنه به ، واستحى منه أن يضطرب قلبه عليه من سوء الظن به ، فأمن خوف فوت الرزق ، أو إتمامه فيه ، فوثق له بذلك » (٢٣٨ - ٢٣٩) :

وكما سبق أن ذكرنا في البحث انخلاص بالعبادة وإسقاط التدبير أنه في جوهره يعود إلى مبحث التوكل ، نستطيع أن نشير هنا إلى أن موضوع الكسب مطرح على موضوع التوكل ، وقد ثارت مناقشات كثيرة حول إمكان الجمع بين التوكل والسعي في طلب الرزق ، ولعلنا أدركنا هنا ، أن الحكم لا يرى تضاداً بينهما ، بل يرى أن التوكل يتم بالسعي في طلب الرزق ، لأنه اعتماد على تدبير الله له . وقد ذكر ذلك صراحة ورد على مخالفته في كتابه « الفروق » تحت عنوان « الفرق بين الاتكال والتوكل » قال : « فالتوكل أن يتخذ العبد ربه وكيلاً فيما توكل ، فإن الله قد أمر العبد بالاحتياط ، فتوكل له بالاستخراج له من حيث لا يحتسب . . . » ، فن سبيل العهد أن يغنى في تدبيره في جميع أموره كما دبر ، ويطلب رزقه في مطالبه على هيئة ما دبر . . . والاتكال : أن يرى جلداً كله وراء ظهره ، ويقصد كسلا

الفصل الرابع

طبقات الأولياء ومقاماتهم

بعد أن خبرنا فيها سبق طرق الولاية ومساالك الأولياء ، وعرفنا خطوات كل مسالك ، ومعالم كل مرحلة ، نستطيع الآن أن نقسمهم إلى مراتبهم وطبقاتهم تبعاً لذلك .

ولما كان التوحيد خروجاً من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان ، وهو بهلنا الاعتبار قربة إلى الله على قدرها ، فقد اعتبره الرمزي أول منازل القربة ، لكنها قربة العامة ، وليست قربة الأولياء ، فالمؤمنون الذين جاوزوا درجة الكفر ولم يتخطوا بعد مرحلة جهادهم لأنفسهم ، والزم على تسليمها لربهم ، هم المخطئون الذين يخطئون عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، فلما جاوزوا ذلك إلى حفظ جوارحهم عن المحرمات ، وقصرها على الطاعات ، طمعاً في الثواب أو خوفاً من العقاب ، فلذلك هو مقتضى الإيمان وأولى مراحلها ، وليس هؤلاء - على ما يتبادر في طبقات الولاية الخاصة شيء ، أما بحسب ذلك فنبأ المراتب والطبقات ؛ يقول الحكيم (١) « أول منازل القربة الإيمان بالله ، فهذه قربة العامة » و « أهل مراتب الدين لم أئوي ، وأهل التخليط لا مراتب لهم ولا أئوي » (٢) و « كلمة لا إله إلا الله لازمة للمخلق الاعتقاد بها قلباً ، والاعتراف بها لساناً ، والوفاء بها عملاً . . . » فإن أقامها خرج من الظلم ، وهو من المطيعين لديه ، ثم لأهل الدرجات فيها وراء ذلك سعى إلى الله بالقلوب (٣) .

وأول طبقات الأولياء هي طبقة الصالحين ، تتلوها طبقة الصالحين ، طبقة القويين ، ثم طبقة الثغريين .

وتتصل هذه الطبقات بسلسلة من المقامات ، بحيث لو صرفنا النظر عن أسوار الطبقات لوجدنا التسلسل في هذه المقامات يسلم من حلقة إلى حلقة ، أو من مقام إلى

(١) منازل القربة ص ٨ ب ٥ .

(٢) مسألة لأهل مراتب القِيامة ص ٩٧ .

(٣) شفاء العليل ص ١ ب .

مقام ، من أول مقام من مقامات الأولياء حتى تصل إلى منتهى هذه المقامات ، لكن هنالك اعتبارات خاصة تميز كل مجموعة من هذه المقامات ، بحيث يمكن جعلها مقامات لطبقة خاصة من هذه الطبقات ، أو إن شئت فقل : هناك اعتبارات خاصة تجعل كل طبقة من هذه الطبقات تتميز بنوع من أنواع هذه المقامات .

قد عرفنا أن المصدقين هم الذين اتجهوا بكل مجهودهم لكي يبدلوا نفوسهم خاصة لربهم ، فحرموها كل مشقة وكل إرادة ، ابتداء من مشقة الحرام إلى مشقة الطاعات ، وظلوا هكذا يقيمون نفوسهم في انتظار ما يخرج لهم من المشقة الإلهية وهذا الجهد الذي يبذلونه ليس جهداً بدنياً ، ولكنه جهد قلبي بالدرجة الأولى ، هو سعي إلى إقناع القلب بقطع فيه مرحلة بعد مرحلة ، وإزيل فيه من عقاب نفسه عقبة بعد عقبة ، ويعالج من حبوب النفس وآفات ما يزيل عنها شعور تلك والآفات ، ويعلمها بطابع اللذات والافئدة ، فإذا بلغ منه الجهد ، ولم يستطع أن يصل إلى مبتغاه استغاث بربه استغاثة المضطر ، ودعاه ليكشف عنه السوء ، فإذا رحمه ربه ، وأجاب دعاه ، نقاه في طريقة من عمل الصادقين بيت العزة إلى محل الصديقين بالبيت المعمور ، في ضاكر حول العرش ، فهذه طبقة الصادقين ، والمرحلة التي يجتازونها هي المقامات الخاصة بهم :

إذا انتقلوا إلى محل الصديقين ، فهذه طبقة أخرى ذات سمات ومراتب أرقى ، وهي مع ذلك لم تتحرركلية من آفات النفس ، ولكنها وضعت في حراسة الحق ، يحول بينهم وبين نفوسهم ، بعضهم بشرط وفائه في لزوم المرتبة وعندم مغادرتها إلا بإذن ، وهؤلاء أولياء الصديق ، والبعض الآخر بشرط ، وهم أولياء الله ، الذين اجتازهم الله بمشيئته ، وجعلهم من نفوسهم جلياً .

حتى إذا أصبحت نفوسهم سلمياً ، ولم يعد فيها منازعة ، بعد أن قطعت ما قدر لها من مقامات ، أصبحوا من المقربين ذوي الجالسين : وعلى قدر قوة اليقين ، ونفاذ الإيمان ، تتفاوت الأتوار ، وتتفاوت المخطوط ، حتى يكون أكثرهم حظاً ، وأقربهم

قربة ، وأصفاهم قلباً ، هو الذى ينال مجالس المنفردين فى ملك الملك بين يديه يتاجيه كفاحاً ، ويلج مجلسه سباحاً ، فهو من القترين المنفردين .

والعامل المشترك بين هذه الطبقات كلها مع اختلاف مقاماتها هو عقدة الإيمان ، وانجاء النية والإرادة ، فهى التى تستر وراء كل عمل ، وتعطى له قنوه وقيمته ، وتجيء له عمله ومرتبه ، ويروى الحكيم - بصدد ذلك - عن معاذ بن جبل رضى الله عنه قال : « لما بعثنى رسول الله ﷺ إلى اليمن قلت : أوصنى يا رسول الله . قال : أنخلص دينك بكفك القليل من العمل^(١) » فبعمل الأركان تنال الجنة ، ولكن درجاتها ومراتبها لا تنال إلا بسعى القلوب وأعمالها ، ودرجات الجنة ليست إلا مظهرًا من مظاهر الثواب للدرجة القلب فى مسعيه إلى الله ، « فإنما ثقل وزن هذه الأعمال لا باشتغال الأركان بالأعمال ، ولكن باشتغال القلوب بأعمال الأركان ، كيف تعملها لولى الأعمال^(٢) » ، ولذلك تتفاوت مقامات الأولياء ، وتتفاوت طبقاتهم ، على الرغم مما يبدو من أحسنهم وسلوكهم « فكما ازداد القلب استنارة بما فقد كان النطق به أنور ، وجند الله أصغر خطراً وقدرًا ، وكان الوفاء به أرضى وأخلص ، وفى الميزان أثقل^(٣) » .

ولو أننا نظرنا إلى محمد ونوح عليهما الصلاة والسلام لوجدنا أعمال محمد ﷺ فى عمره القصير تقل فى جنب أعمال نوح عليه السلام فى عمره الطويل ، ومع ذلك لمحمد هو خاتم الأنبياء الذى اختصه الله بما اختصه به من الفضل ، وليس ذلك راجعاً للعمل بقدر ما هو راجع إلى القلب ، ولذلك رجح أبو بكر الأمة بما وثق فى قلبه ، ثم رجح عمر من بعده بمثل ذلك « ومن يعقل هذا عن أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . الا ان فتح الله له طريق أبى بكر وعمر رضى الله عنهما . . . » عن بكر بن عبد الله قال : لم يفضل أبو بكر رضى الله عنه الناس بكثرة صوم ولا صلاة ،

(١) شفاء العليل ٢ أ .

(٢) المصدر السابق ،

(٣) المصدر السابق ص ١ ب .

وإنما غفلهم بشيء كان في قلبه : ٢٥ : ٢٥ ، وعن مبارك ابن الحسن : إنما غفلهم
حمرضى الله عنه بالصبر واليقين ، لا بالصوم والصلاة (١) .

ولقد أفاض اليرملى في هذا المعنى في كثير من كتبه ورسائله بما لا يحتاج إلى
التزبد منه ، ويكفى أن تشير إلى مدى الأهمية التي يعلقها على النيات والإرادات من
إحباطه أن الأعمال - على وجه العموم - توضع في الخزائن ليوم العرض ،
أما النيات فتمرض بين يدي الله تعالى ، على حسب قوة القلب ، فيشرق عليها
بأنواره ، وتعود هذه الأنوار على القلوب ، فيحتضن كل منها بحسبه ، ويقرب من
الله بحسب ذلك ، فالأعمال في الخزائن ، والقصد في الأعمال والنيات والإرادات بين
يدي الله سبحانه وتعالى ، فكل إنمّا يصل قصده وإرادته ونية إلى الله على حسب
قوة قلبه ، كالرماة ، كل منهم إنمّا رميته على قدر قوة ساعده ومنعة قوسه وصلابة
سهمه فلكل القلوب على قدر اليقين وفضل الإيمان الذي فيها تنفذ
إرادته ونية إلى الله عز وجل فالحظي من أي نور احتضن فقربه على قدر
ذلك (٢) ومع ذلك فأعمال الصادقين والصدّيقين لا تنصرف إلى الخزائن إلا بعد
العرض والوقوف بين يدي الرب ، فأما عمل الصادق فإنه أشرق بنظرة الرب ،
وإزداد به نوراً ، وتأدى ذلك النور إلى قلب حامله ، وتلك النية الباقية في القلب ،
فازداد وقوى ، ومن أجل ذلك قيل : نية المؤمن خير من عمله . وأما عمل الصديق
فيرفع ويوقف به مقام العرض ، فينظر إليه الرب ، ويوقع عليه نظره ، حتى
يملأ نوراً من النظرة القائمة الشافية ، ثم يؤمر به إلى الخزائن ، فيرجع ذلك النور
الزائد إلى قلب هذا الصديق على قدره من التمام والتضخيم على نظرة الصادقين .
وأما عمل السابغ المترب من خاص الأولياء فيرفع ويوقف به في مقام العرض ،
فيقتار له الرب ، فيضعفه بين يديه ، فيلشره ويطويه ، التشر ليستير ، والطي

(١) الصلاة ومقاصدها ص ٤٤ ، وعمل العبادات ١٧١ أ - ب

(٢) الصلاة ومقاصدها ص ٤٤ ، وعمل العبادات ١٧٠ ب - ١٧١ أ

للطراوة ، فلا يزال بين يديه إلى يوم القيامة ، حتى يشره يومئذ طريا قد ويا
وزكا ونما (١) ،

ويتبين من هنا أن الأعمال هي الأعمال ، ومع ذلك فيختلف نصيب كل من
نظرة الله وأنواره حسب القلب الذى صدر عنه ، إن كان قلب صادق أو صديق ،
أو قلب سائق من المقرين ، ويبدو تفاوت القلوب بخلاف كثير من مظاهر العبادة
كالذكر والشكر ، بل وفي الصلاة والصوم وغير ذلك ، ونضرب لذلك مثلا بقول
الحكيم عن الشكر « والشكر هو افتتاح عين القلب حتى يرى صلاله » ، فالشكر هو
روية صنته في الأشياء ، ثم في باب الشكر طبقة أعلى من هذه ، ولم مرتبة أعلى من
هذه المرتبة ، وهي روية تدبيره وربوبيته حين ظهر الصنع ، ثم في الشكر مرتبة
أعلى من هذه المرتبة ، وهي روية تدبيره في المقادير حين ظهرت الربوبية ، ثم فيه
مرتبة أعلى من هذه ، وهي روية ما جرى في الذكر قبل التدبير ، ثم فيه مرتبة
أخرى أعلى من هذه ، وهي روية المشيئة ، والتسمة للحفظ ، ثم فيه مرتبة أعلى
من هذه المراتب كلها ، وهي روية العلم في الفردية والأحادية ، فهذه كلها حقيقة
الشكر ، والشاكرون على درجاتهم ، كلما جاوزت رويتهم درجة فترتهم على قدر
رؤيته في درجته (٢) ، وهي ملاحظات دقيقة تستر خلفها ملاحظات أكثر دقة ولطفا ،
ولكنها — على كل حال — كافية لوضع صورة لإحالية من مدى التفاوت بين المقامات
التي تحمل فيها القلوب ،

وإذا أردنا أن تأخذ بصورة من الخصائص العامة التي تخص طبقة دون أخرى
فلننظر مثلا إلى الصادقين والمبدئين ، والخصيصة العامة التي نلاحظها على الصادقين
أنهم قانعون على أنفسهم بالجهد ، وأن تقوسهم قائمة بهم ، لم يقهروا بعد ، فهي
تأخذ حظوظها صراحة أو خفية . سمحا أو اعتصاما ، أما الصديق فقد حبل بينه

(١) غرس العارفين ص ٦١ ب — ٦٢ ا

(٢) غرس العارفين ص ٨٨ ا — ب

وبين نفسه ، فلم يعد لها عليه سلطان ، فهو لا ينتظر إليها ، ولا يلبثت نحوها ، ولا يعبر مشيتها أى عنابة ، وتبدو هذه الخصبية فى كثير من المظاهر ، فالصادق يعمل على جهد ، و « يحوز من الآفات ، ويطلب الصديق فى الأمور ، وينتق حنه ما أفسده يجهده ، فقد أخلص على قدر طاقته : : : : : والصديق اكتسب خلص الحبيب من الرأفة والرحمة والهمة ، فصارت النفس أسيرة الهمية ، فلان بلان الرأفة ، ورطبت برطوبة الرحمة ، وحليت بملاوة الهمية ، فإذا عمل الطاعة وجد حلاوتها من هذه الخلج ، فالعارفون - أى الصادقون - أخلصوا ولم يصفوا ، والصدديقون جمعوا الأبرار جميعاً ، لأن الإخلاص من المعرفة ، والتصفية من الهمية ، ولذلك تنقل نفس الصادق عن العمل حتى يمرها جراً ، وتطيب نفس الصديق بالعمل فتخف فيه ، وتسرع إليه دون أن يجد لذلك جهداً ، ولا نصيباً (١) .

ثم إن الصادقين يحتاجون إلى نية فى كل أمر ، لأن نفوسهم مهمم ، وقلوبهم لا تزال مع الأشياء ، فإذا عملوا عملاً احتاجوا أن يوجهوه إلى الله تبارك وتعالى ، فيحتاجون إلى نية عند مبتدأ كل أمر وتفسير النية نبوض القلب بعقله ومعرفته إلى الله : : : : : والنيات على قدر طهارة القلوب وسعيها إلى ربه . أما إذا كان الإنسان عند ربه قد تحل من حصار النفس ، فقال أن يقال نهض ، لأنه عند ، ولا يحتاج إلى نية ، فهو فى كل أمور عند ربه (٢) ، ومعنى ذلك أن الصديق لا شغل له بنفسه ولا بالأشياء حوله ، وإنما شغله بالله وحده ، فكل أعماله إنما هى لله ، وهو حاضر بقلبه دائماً بين يلى الله ، فلا يقال عن عمله إنه يحتاج إلى توجيه ونية مستأنفة ، لأنه منذ بنائه وحتى نهايته لم يكن للنفس عليه سبيل ، بل كان منضمضاً وغالماً لله وحده ، فكيف يحتاج إلى استئناف نية ، وإذا صحب قبول هذا الأمر فلتضرب له مثلاً بالمصلى ، فهو يبدأ صلاته بالنية والتكبير ، فيصبح قائماً بين يلى الله ، وتصبح كل أفعاله وأفعاله - بصد ذلك - مترجمة إلى الله ، فلا يحتاج

(١) الفروق ص ٨٢ ش ٥

(٢) باب فى شأن النية ص ١٨٢ ب ٥

إلى نية مستأنفة عند كل فعل أو قول من أفعال الصلاة وأقوالها ، لأنها تمت
بين يديه .

كذلك حياة هذا الصديق القائم بين يدي الله ، لا يكاد يفصل عن موقفه فكل
أعماله وأقواله متوجهة تلقائياً إلى ربه ، وهو بذلك متمتع طيب النفس لا تفرق عنه
حال من حال ، لأن كل أحواله أصبحت لله ، ولم يعد له منها شيء .

فلذا نظرنا إلى كل منهما وهو يتناول من هذه الدنيا لوجدنا الاختلاف واضحاً
بيناً ، فبينما يأخذ الصديق منها أكلها ما يصيره عدة لنواب نفسه ، وما يحرص به من
آفاتنا في وقت الحاجة ، ويحزن لما كسب لا تفقر ، إذ بالصديق ينظر إلى تدبير الله ،
فلا يأخذ ، وإنما يتناول ما أعطى ، فيصير له خزانة من خزائنه ، يمسكه على نواب
الحق ، وقلبه معلق بتدبيره ، فهو يتناول من الله ، ويمسك الله ، ويعطى الله^(١) .

وبذلك يمكن تفسير موقف الصحابة الذين كانوا يملكون من الثروات والأموال
ما يثير العجب ، فنفسهم قد خلت من شهوة هذه الأموال ، وهم إنما كانوا يمسكونها
لله ، فلذا نابت نايبة الحق أنفقوها في سبيل الله بغير مبالاة ، فهنا أبو بكر يتصدق
بكل ماله ، وهنا عمر يتصدق بنصف ماله ، وهنا عثمان يجهز جيش المسرة ،
وعبد الرحمن بن حوف يتصدق بماله ، وكثير غير ذلك مما يقف بهرماناً واضحاً
أنهم لم يكونوا يمسكون هذه الأموال لأنفسهم إلا لله ، بل كانوا خزنة من خزان
الله ، يتناولون منه له :

أما الصادقون فيأخذون ما يملكون به أنفسهم ، ويقطعون به حاجتها وفتنتها ،
لأن النفس إذا أحرزت قوتها سكنت وأطمأنت ،

لا خرو إذنه أن يختلف قبول الأعمال ودرجاتها عند الله وإن انفتحت مظاهرها بين
الصادقين والصدّيقين ، تبعاً لاختلاف القلوب ، وقوة إيمانها ، ونفاذ أنوارها ،
وصلة هذه القلوب بالنفس ومشيئتها ، ولعل أوضح مثل لذلك ما ذكره الحكيم في

(١) جواب من كتاب الرى ص ١٦٨ - ١٦٩ .

كتاب الفروق عن قول سلمان وابن مسعود رضي الله عنهما ، يقول ، « وكلتكم جاء الأثر عن الشيخين من أصحاب رسول الله ﷺ : سلمان وابن مسعود رضي الله عنهما ، فقال سلمان : أحب الموت اختيافاً إلى ربي ، وأحب الفقير تواضعاً لربي ، وقال ابن مسعود رضي الله عنه : أحب الموت لأني لا أدري ما ينزل بي فأخاف على ديني ، وأحب الفقر لأنه أخف لحسابي » فقال سلمان رضي الله عنه قول صديقي ، وقول ابن مسعود رضي الله عنه قول صادق ، ذاك لحظه إلى ربه في الأمرين ، وهذا إلى نفسه في الأمرين (١) ، فالفرق بين القولين هو اللحظ إلى النفس بالسلب للصادق ، حيث يخاف على دينه ، ويشفق على نفسه من فوات الثواب وحلول العقاب ، كما يخشى على نفسه من شدة الحساب ، أما قول الصديق فلحظه إلى ربه ، دون لظن إلى ما يعود إلى نفسه من وراء ذلك ، فقد ذابت نفسه وتلاشت ، ولم يعد لها ذكر في هذا المقام ، وهذا هو مقام الصديقين ، لذلك كانت مقاومتهم في البيت المعمور ، في المعسكر حول العرش في منازل القرية بينما كانت مقاوم الصادقين في بيت العزة في السماء الدنيا ،

فلذا أردنا التخصيص التي يختص بها السابقون المقربون لوجدنا أن نفوس الصديقين معزولة قد حيل بينها وبين قلوبهم ، لأنها لا تزال قيد التصفية والتنقية من الآفات والمهوب ، أما المقربون فقد أصبحت نفوسهم سليماً لهم ، قد ماتت مشيتها ، وأصبحت موافقة لمشيئة ربها ، وقد أصبحوا لذلك أحراراً ، ويصعب التفريق فيما حدا ذلك بين الصديقين والمقربين ، لأن الأعمال بين كل من الطيبين لا تأثير للنفس فيها ، هؤلاء بسبب أنها معزولة ، وأولئك بسبب أنها أصبحت موافقة ، فرفع عنها الحصار ، لذلك يشتركون في مقاماتهم ، لكن الفرق يعلو في منازلهم ودرجاتهم شلال هذه المقامات ، فالصديقون في المعسكر ومنازل القرية والمقربون في درجات الوصال ، فالمرءون لقراض الله هم الواصلون لحقائق الأمور ، فلذا كان مؤدياً للقرائن على هذه الصفة حال القرية ، والقرية لها تناول ، ثم يتخطاها إلى الوسائل ،

فأهل الوسائل في ملكه ، ومن دونهم في معسكر ؟؟؟ ولا تكون نافذة حتى تؤدى القريضة ، فإذا نال القربة قوى على أداء الفرائض^(١) ، فإذا قوى على أداء الفرائض استطاع أن يقرب إلى الله بالنوافل حتى يحبه ، فيكون سمعه وبصره ، ويستطيع أن يرقى بعد ذلك إلى الدرجة العظمى ، درجة المنفردين في ملك الملك ، يقول الترمذى للمفتونين : « حرام على قلوبكم الوصول إلى منازل القربة حتى تؤدوا الفرائض على ما وصلت ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك درجات الوسائل حتى تيمتوا مشيئاتكم بمشيئته ، ثم حرام على قلوبكم بعد ذلك الدرجة العظمى في ملك الملك بين يديه حتى تنقطع عن قلوبكم^(٢) مشيئة الوصول إليه^(٣) ؟ »

وللقريون في قبضة الله يستعملهم كيف يشاء ، ثم من وراء الصديقين خاصة الله ، وهم أهل الشفاعة في القبضة ، فإذا صاروا إلى هذه المنزلة اكتسبوا من خلق محبة الله لهم ، فصاروا مستعملين في قبضته يتقلبون في أمورهم وأعمالهم^(٤) :

في ثانيا هذه الطبقات تتفاوت المقامات ، فليس كل أصحاب طبقة على مستوى واحد ، بل إننا لو دققنا النظر لوجدنا أن هنالك تفاوتاً قائماً في المقام الواحد ، ولكن هذا التفاوت^(٥) في داخل المقام الواحد قد يندرج إلى درجة يصعب ويطول تصويرها أو التعبير عنها إلا عند أصحابها ، ولذلك يكفي بذكر المنازل والمقامات كملاحظات بارزة في مراحل السير في طريق الولاية إلى الله تعالى :

وحلى الرهم من أن صورة المقامات لم تكن قد تبلورت واستقرت وانضخت لتحديدنا واضحا في هذا العصر الذى كان فيه الحكيم الترمذى — أو هذا على الأقل ما يبدو لنا منه خلال مراجعاتنا لما وصل إلينا من أقوال رجال هذا العصر ، وأن اصطلاح « المقامات » لم يكن قد استقر تماماً بالنسبة لما ، فلإننا لرى في تصوير الحكيم

(١) منازل القربة ص ٩ ب - ١٠ ا

(٢) المعبر السابق ص ١٠ ب

(٣) القروى ص ٨٢ ش

لهذه المقامات محاولة باكرة وناضجة ، بل إنها لتلقى ضوءاً قوياً على الصورة التي تحدثت لها بعد إعطائها لونا وتحليلاً جليداً ٥

أما أن هنالك مقامات ، فهذه نتيجة تابعة لسمى القلوب إلى الله ، وقطعها إليه مرحلة بعد مرحلة ، فإن أقامها (لا إله إلا الله) ، خرج من الظلم ، وهو من المطيعين لديه ، ثم لأهل الدرجات فيها وراء ذلك سعى إلى الله بالقلوب (١) ، و أهل مراتب الذين لم أولية ، وأهل التخليط لا مراتب لهم ولا أولية (٢) ، وقد ضربنا - من قبل - مثلاً لهذه الدرجات أو هذه المقامات كيف يكون مظهرها في وقت الشكر ، ونحب أن نصرب هنا مثلاً بالذكر ، فعمله أن يكون أكثر وضوحاً ، قال : فذكر الله على وجوه ، وكل ذلك ذكر له ، فأول ذكر (ه) : التوحيد ، والثاني : ذكره بالأمر والنهي ، والثالث : ذكره عند كل نعمة في الدين والدنيا ، والرابع : ذكره بالمنة ، والخامس : ذكره بالتدبير ، والسادس : ذكره بالهبة ، والسابع : ذكره بالوله ، والثامن : ذكره بالشوق إليه ، والتاسع : ذكره بالأفضال ، والعاشر : ذكره بالمرعى على النوام ، فكل ذاكر على حسب ذكره يرجع إليه ثمرة ذكره ، ومن ذلك الوجه يذكرونه (٣) ،

في هذا المثال نستطيع أن نلمح مظاهر تحديد المقامات بوصفها كما يكون عليه ذكر الذكر حسب ما هو فيه من مقام ، أما ذكره بالتوحيد فهو الخروج من ظلمة الكفر إلى نور الإيمان ، وأما ذكره بالأمر والنهي فذلك هو مقضى الإيمان أو مقتضى الحق ، وأهل هذا الذكر ليس لديهم من طبقات الأولياء أو من مقاماتهم شيء ، ولكن تبدأ بعد ذلك الدرجات على ما عرفنا ، ثم الوجوه الثمانية التالية موزعة بين الطبقات الأربعة حتى يكون آخرها من يذكر بالمرعى على النوام ، وهم المنفردون من الأولياء

(١) شفاء العليل ص ١ ب

(٢) مسألة لأهل مراتب القليلة ص ٥٧ ا

(٣) غرر العارفين ص ٩٣ ب تحت عنوان « درجات الذكر و مراتب

الذاكرين »

في ملك الملك بين يديه ، فالمقامات هنا موزعة على الإجمال ، ودون ملاحظة الفارق بين الطبقات ،

والحكيم تقسم آخر المقامات يقع فيه الآية الكريمة « السَّالِبُونَ السَّاعِدُونَ الْحَامِلُونَ السَّالِحُونَ الرَّاكِبُونَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ » (التوبة ١١٢) فليذكر سبعة مقامات ، لكنه يعلق عليها بأنها خاصة بهؤلاء الذين يتعاملون مع ربهم معاملة التجار ، وأن هناك طائفة أخرى « وموا بأنفسهم يتوسعون » الذين ، وعمل الساعدين من خلف أفتيتهم ، ثم لم يلبثوا إليها ، وألقوا بأيديهم إلى الله سلماً » (١)

فلذا أردنا أن نعرف صورة واضحة لمقامات الطبقة الأولى من الأولياء - وهم الصادقون - عند الحكيم لوجدناه قد ألفرد لها رسالة خاصة بها بعنوان « منازل العباد من العبادات » ويبدو من مطلعها أنه كانت تتحدث بين الناس مناقشات في شأن هذه المقامات وفي تفصيلها ، ولإرساء قواعدها على أسس من الشرع ، ويقول الحكيم : « أما بعد فإنكم سائقون وصف منازل العباد من هذا الدين ، وأن أذكر لكم على كل منزلة منها من طريق الكتاب المنزل وإظهار الآثار ما يكون شاهداً على وصفي » ثم نخصي معه في هذه الرسالة ، فنجدله يسرد لنا سبعة منازل يفصل بينها ، ويصف كل واحد منها ، لكنه لا يعطى لها كلها أسماءها ، بل يبدأ بالتوبة ، ثم بالزهد ، ثم بمداواة النفس ، ثم بأهل المحبة والقربة ، ثم بقطع الهوى والتطهير منه ، وهذه هي المنازل التي أعطى لها أسماءها ، أما المنزلين الأخيرين فقد ذكرهما بالوصف ، ولعلنا نستطيع أن نعلمي لها اسمين من وصفه لها ، هما : الخشية ، ثم الحرية ، لأنه يصفهما بقوله : « وأما المنزل السادسة فهم الذين وصفهم الله في تنزيله فقال عز وجل « إِنَّ الَّذِينَ هُمْ مِنْ خَشْيَةِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ » (المؤمنون ٥٧) » « وأما المنزل السابعة فهم قوم لما أولقوا الهوى وهم منه على وجل نظر الله إليهم ، وقد استغفروا

(١) غرس المارفين ص ٥٢ ب - ٥٣ ا ومنازل العباد من العبادات .

مجهوم في ذاته فأجهم ، وصح لم تفويضهم إليه ، فكفاهم مثة الهوى ، وبلغوا غايهم من التطهير من الهوى ، فتجلى لهم من عظمت ما صنع الهوى ، والدكت الشهوات ، فصارت كالمباءة للمنيث تفرقاً وتلاشياً ، وقد وصف أهل المذلة السابعة - من قيل - بقوله : « إن لله عبداً قطعوا هذه العقبة صارحين إلىه ، مستغيثين به بين جور للهوى وحاجة فيهم » فقد يستجروهم ، وسكنت حركاتهم ، وانقطعت طلباتهم ، ووقفوا بين يدي ملكهم ، ينتظرون نواب أموره يعمرون فيها في أسرع من السهم ، في يشر وطلاقة من أهوائهم ونفوسهم التي قد ماتت ثم حييت ، فهم أحرار كرام محروى الرحمن ، حرهم من عبودية الهوى .

وعندما ندقق النظر في هذه المنازل - أو في هذه المقامات - نستطيع أن نجد بينها اتساقاً وتناسباً ما حدا للمذلة الرابعة التي أطلق عليها « منزلة أهل المحبة والقرية » فن المقروض - حسب ترتيب النظرية عند الحكميم - أن منازل أهل القرية لا ينالها الصادقون إلا بعد أن يقتلوا إلى مرتبة الصديقين ، فيزلون حيث منازل أهل القرية ، حيث يقومون في مقامات أخرى تعدهم للرجات الوسائل ، فوق أن وجودها بين منزلة عداوة النفس ، وهي المذلة الثالثة ، ومنزلة قطع الهوى ، وهي المذلة الخامسة ، لا يوحى بأن هذا هو مكانها الطبيعي ، ولنا نستطيع أن نجزم بأن عدم الاتساق البادى في وضع هذه المذلة راجع إلى الحكميم الترملى نفسه ، أو إلى كثرة تداول رسائل الحكميم بين أيدي التماسخ ، مما جعل بعض الفقرات تسقط أو توضع في غير وضعها الصحيح ، والقارىء لمسألة الرسالة الصغيرة يمكنه أن يلاحظ مثل هذه الأحوال بسهولة :

لكننا يكفينا في هذا المجال أن نوضح أن الحكميم الترملى قد وضع لـ « السالكين على طريق الصديق سبعة مقامات » ، قد تحقق أو تختلف مع ما استقر عليه الأمر بعد ذلك عند غيره من الصوفية ، ولكنها تناسب تماماً مع ترتيب نظريته في الولاية ، وأن نلاحظ أن المذلة السابعة هي نفس الوصف الذى يصف به الصادق عندما ينتهى من بلل غاية مجهوده ، وييسر يد المضطر إلى الله فيقتله من مرتبة الصادقين إلى مرتبة

المصديقين ، ولذلك نجده مقاما شاملا يشتمل في ثنائه على كافة المراتب والمقامات
التالية له في طبقة المقربين والمفردين ٥

وعند ما تقارن هذه المقامات عند الحكيم بما نجده - مثلا - في كتاب الجمع
لأبي نصر السراج نجد اختلافا كبيرا ، فيحس ما نجده عند الحكيم على أنه منازل أو
مقامات ، نجده عند السراج على أنه أحوال ، كالحبة والخشبة ، وكثير من المقامات
عند السراج لا نجده هنا عند الحكيم ، ولعل ذلك راجع إلى أن السراج يحصر المقامات
في هذه السبعة ، ويريد أن تكون شاملة فلو الإمكان ، فنجده يقسم كل مقام بين
طبقات السالكين الثلاث ، وهم الصادقون والمصدقون والمقربون ، ويسبر عنهم
السراج بجوارات مختلفة كالعوام والخواص وشيوخ الخواص ، فيقول في مقام الورع
مثلا : « فالأول ورع العموم ، والثاني ورع الخصوص ، والثالث ورع خصوص
الخصوص » (١) كما يقول في مقام الزهد : « والزهد على ثلاث طبقات ، فمنهم
المبتدئون وفرقة منهم متحققون في الزهد والفرقة الثالثة علموا
ونيقنوا » (٢) وهكذا فالمقامات عند السراج واحدة لكل الطبقات ، ولكنها
تختلف بالكيفية من طبقة إلى أخرى ، وقد رأينا عند الحكيم كيف يختلف الذكر
والشكر في كيفيته من درجة أو مقام إلى درجة أو مقام آخر ، لكن الرملى يخص
الصادقين بهذه المقامات السبع ، ولا شك أنها تختلف من مرید إلى مرید حسب قوة
حاله وما يتوارد على قلبه من العطايا والأنوار الإلهية ، وهو في ذلك متسق مع نفسه ،
متوافق مع منطق مذهبه (٣) ٥

(١) ص ٧١

(٢) ص ٧٢ - ٧٣

(٣) قارن هذه السبع بما نقله أبو نعيم في الحلية ج ١ ص ٦٤ عن يحيى بن معاذ
الرازى يقول : الدرجات التي يسعى إليها أبناء الآخرة سبع : التوبة ثم الزهد ، ثم
الرضا ، ثم الخوف ، ثم الشوق ثم المحبة ، ثم المعرفة :

وإذا اتفقتنا معه إلى طبقة أعلى وجدنا مقامات الصديقين والمقربين متداخلة ، لا يسهل التفريق بينها ، وقد يرجع ذلك - كما لاحظنا من قبل - إلى أن الأمر هنا قد أصبح خاصا بالقلوب وحدها ، لأن النفوس قد أصبحت في معزل ، ولا سلطان لها ، إلا أننا نعرف أن هذه المنازل بالنسبة للصديقين هي منازل القربة ، بينما هي للمقربين درجات الوسائل ، والحكيم الترمذى يسردها معا دون فاصل مميز بين ما يكون من شأن الصديقين ، وما يكون من شأن المقربين ، فيقول فيمن شارف مرتبة المتفردين ؟ فلنما فتح له في الغيب الأعلى حتى لاحظ ملك الملك ، بعد أن قوم ، ثم هذب ، ثم أدب ، ثم نقي ، ثم طهر ، ثم طيب ، ثم وسع ، ثم حوَّض ، فتحت ولاية الله له ، وصلح في المجلس الأعلى من مجالس الأولياء بين يديه ، يتاجيه كفاحا ، ويلج مجالسه سماحا^(١) ، كما يقول عنه كذلك : وأما ولي الله فرجل نثت في مرتبته (مرتبة الصديقين) وافيا بالشروط ، كما وفى بالصدق في سيره ، وبالصبر في عمل الطاعة ، واضطراره ، فأدى القرائض وحفظ الحدود ، ولزم المرتبة (مرتبة القربة وهي مرتبة الصديقين) حتى قوم ، وهذب ، ونقى ، وأدب ، وطهر ، وطيب ، ووسع ، وزكى ، وشجع ، وحوَّض ، فتحت ولاية الله بهله الحصائل العشر ، فنقل من مرتبته إلى ملك الملك ، فرتب له بين يديه ، وصار يتاجيه كفاحا^(٢) ، ونلاحظ في هذا النص أن الولي يمر بهسله المقامات أثناء لزومه المرتبة ، فهل أدرج طبقة المقربين في طبقة الصديقين أهل المرتبة ؟ واعتبرهما طبقة واحدة تمر بهله المقامات العشر ، حتى تنقل من المرتبة إلى ملك الملك مباشرة ؟ ويمكن حينئذ اعتبار هذه المقامات العشر بالنسبة للصديقين منازل القربة ، وبالنسبة للمقربين درجات الوسائل ، وهي الأملاك التي يعبرها المقرب ملكا ملكا حتى يصل إلى ملك الملك بين يديه ، ويكون الاختلاف بين الطبقتين بالنسبة لهذه المقامات هو اختلاف في المستوى ، تبعاً لقوة القلوب .

(١) عجم الأولياء ص ٣٢٧

(٢) المصدر السابق ص ٣٢١ - ٣٢٢

ولكن النص التالى يبين أن هذه المقامات تكون بعد لزوم المرتبة ، والوفاء بشرطها ، فهى مقامات المقربين ، لا مقامات الصديقين ، وقال قائل : صف لنا الخصال العشر التى تحت ولاية الله بها من التقويم والتلجب ، وسائر الخصال التى ذكرت :

وقال : نعم ، أقامه (الله تعالى) فى المرتبة ، على شريطة الزوم لها ، فلما وفى بالشرط ، ولم يبلغ عملا فى على القرية نقله منها إلى ملك الجبروت ، ليقوم بحبر نفسه ومنعها بسلطان الجبروت حتى ذلت وخضعت ، ثم نقله منها إلى ملك السلطان ليهلج ، فلما ثبت تلك العزة التى فى نفسه ، وهى أصل الشهوات ، فصارت بائنة عنها ، ثم نقله منها إلى ملك الجلال ليؤدب ، ثم نقله منها إلى ملك الجمال ليقى ، ثم إلى ملك العظمة ليظهر ، ثم ملك الحية ليزكى ، ثم إلى ملك الرحمة ليوسع ، ثم إلى ملك البهاء ليربى ، ثم إلى ملك الهبة لطيب ، ثم إلى ملك القردانية ليفرد^(١) ، فهذا النص صريح وواضح ، وليس فيه احتمال آخر ، ولذلك فهو أولى أن يعتمد عليه فى بيان وجهة نظر الحكيم ، وعلى ذلك فهذه المقامات التى يمر عنها بملك الجبروت ، وملك السلطان ، وملك الجلال ، وسائر الأملاك الأخرى ، هى مقامات المقربين ، أو هى درجات الوسائل ، فيها تكون المجالس والنجوى والحديث لأهلها ، أما الصديقون فهم فى منازل القرية ، يشرفون من قرب على هذه المقامات ، فيحتنون إليها ، وينظرون إلى ما خلفوا وراءهم من عقبات ، فلا يرون أنفسهم أهلا ، فيمكنون فى حالة سكون انتظارا لما تخرج لهم به المشقة ، وما يرد به الإذن ، وهذا هو معنى وفاء الشرط ، ومعنى لزوم المرتبة ، وقد يكون فى حلها النص مع مقاوته بالنصوص الأخرى إشارة إلى أن هدايات هذه الأملاك هى مقامات للصديقين ، بينما نهاياتها هى مقامات المقربين :

(١) المصدر السابق ص ٣٣٣ — ٣٣٤

وأيا ما كان الأمر ، فهذه المقامات إنما هي بحسب الأملاك التي يمر بها الولي ، والأملاك هي أملاك أسمائه تعالى وصفاته الحسنى ، لذلك لا ينبغي أن تأخذ ذكر المقامات هنا على أنه محصور في حشر ، لأن أسمائه وصفاته تعالى ليست محصورة في هذه العشر ، « قرب ولي مقامه في أول ملك ، وله من أسمائه ذلك الاسم ، ورب ولي مقامه الصخطى إلى ملك ثان وثالث ورابع ، فكلما تخطى إلى ملك أعطى ذلك الاسم » (١) .

وهنا قد يلحظ إلى الدهن أن عظمة الله لا نهاية لها ، وأنه — لذلك — ما من مقام ينزله الولي إلا ويجد بعده مقاماً ، فالمقامات لا تنتهي . وقد قال بعض الناس بهما في حصر الترمذى ، وأجابهم الحكيم بشيء من القسوة ، مبيناً أن الله هو الظاهر والباطن ، وأنه إذا كانت كلمات الله تعالى لا تنتهي ، فإن البشر لا يدركون منها إلا ما يظهر به على قلوبهم ، فإذا وصلوا إلى الباطن توقفوا ، « قال له قائل : فهل للقلوب متبى ؟ فإن ناساً يقولون : إنه لا متبى للقلوب ، لأن القلوب تسير إلى ما لا متبى له ، فكل ولي يزعم أنه قد انتهى إلى مقام لا يتقدمه أحد فهو غطى ، ومن أين يبلغ أحد عظمة الله حتى يكون للقلوب متبى ؟

« قال : بحق أقول لك ، هذا قول الحق صاحب كلام ومقاييس يتفكر في نفسه بأشياء ، ويتوهمها ، ثم يقيسها من تلقاء نفسه ، فأحذر أن تصفى إليه ، فإنه ينطق عن لسان الشياطين » (٢) « وحفظوا المحدثين ، وهم خاصة الأولياء ملاحظة تلك الصفات ، وإشراق نور تلك الصفات على قلوبهم وفي صغورهم ، ولذلك قال [تعالى] « هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ » (الحديد ٣) فهل الظاهر إلا ما ظهر على القلوب ؟ وإنما يظهر بصفاته على قلوب خاصة أوليائه ، فإذا انتهت الصفات [و] صار إلى الباطن الذي لا يلوى فقد استقر القلب ، »
فالمقامات معلومة ، وعددها متناه ، ولتنبرج القلوب في هذه المقامات نهاية

(١) المصدر السابق ٢

(٢) المصدر السابق ص ٣٣٤ — ٣٣٥

نصبر إليها ، لم إن كل مقام في نفسه لا انتهى له ، لكن القلوب تنهى إلى مقام لا تستطيع أن تتجاوزه بعد ذلك ، لأن وراه مما بطن ، فلا يمكن مجاوزته بحال .

وهذا المقام الذي تنهى عنده المقامات ، هو مقام الواحد للفرد حتى تقطع الصفات ، وينقطع الكلام والعبارة ، والمقصود بذلك أن الولي حين يصل إلى هذا المقام لا يعود لديه إدراك لشيء ولا شعور بشيء ، ولا ملاحظة لشيء ، بل يكون الله وحده في وحدانيته وفردانيته هو كل شيء . فهل يستطيع العبد أن يصل بعد ذلك إلى شيء (١) ؟

وينبغي أن نتساءل هنا ، أليس الوصول إلى الله هو غاية الولي ؟ وماذا بقي بعد الوصول إلى مقام القربة ، واتخاذ مجالس الخليل والنجوى في ملك من هذه الأملاك التي أشار إليها ؟ ؟ إن الحكم بين في وضوح — في نصوصه السابقة — أنها ولا شك مجالس المقربين إلى الله ، يتناولون فيها هداياهم ، ويرفعون فيها نجواهم ، إلا أن كل ولي ينال قربه من مجلس الملك الذي هو فيه ، فهو لم ينرك باقي الأملاك ، ولم ينل قرباتها ، ولم يصل — بالثاني — إلى الله فرداً ، وإنما وصل إليه من باب صفة من صفاته الحسنى ، وما يزال الولي يرقى من صفة إلى صفة ، ومن ملك إلى ملك ، حتى يصل إلى الله فرداً وراء كل هذه الصفات ، وهذا هو الولي المفرد الذي يجلس في ملك الملك بين يديه يتاجبه كفاً ويلج مجلسه مباحاً كما يقول الحكم .

أما الأحوال فلم يفرد الحكم لها بمخاطبة خاصة بها كما فعل بالنسبة للمقامات على الرغم مما نجده في ثنايا كتبه مما يتصل بهذه الناحية ، ولعلها لم تنل عنده من الأهمية ما يجعلها جديرة بأن تفرد بالبحث ، لكنه يعبر عنها بالطايات والأقوار في كثير من الأحيان ، ويغلطها في أحيان أخرى بالمقامات ، وهي — على كل حال — معين صاحبها على غسلي المقامات ، والترقى في الدرجات — أشبه ما تكون بالشفقة التي يبعثها أمير المؤمنين لرجل من رعاياه يث إليه ليتخذ منه ولياً له وخاصة — فينبغي التنبه أن يحول بين

نفسه ويصح أن تفرص هذه الأحوال وهذه العالما لتجنى من ورائها للذة دنيوية ، لأن
المطاء هو نفقة ، وإذا أسرف في النفقة لحقه الغرم (١) .

وهو يرى أن مزج هذه الأحوال بأضدادها ، وعدم الانفراد بجانب واحد من أحد
أزواجها خير لصاحبها ، وأعون له في طريقه ، ويعلق على بعض أقوال يحيى بن معاذ بقوله
كان يحيى وجلا من أولياء الله ممن له حظ في هذا الأمر ، ولكن الله عز وجل فتح له في
العجب من ملك الجبال ، وملك الهبة مقرون بملك الجمال ، فكان إياه يلاحظ ، وعنه
يتعلق ، وكذلك الشيوخ الذين صعبهم ، وصاحب هذا المخل الأنس غالب على قلبه ،
والمأنوس منبسط ، ويخرجه انبساطه إلى الإدلال ، فلأن لم يعصمه الله ويؤيده سقط (٢)
ويعبر عن ذلك مقام آخر بالنسبة للمخشي والمخية ، والمخية والأنس بقوله « فلوترك
[الله العبد] مع الخشية لا تقبض وعجز عن كثير من أموره ، ولو تركه مع المحبة
وحدها لاستبد وتعلمى ، لأن النفس تبيع بهجة المحبة : : : : : ثم يرقى إلى مرتبة
أخرى وهي المحبة والأنس ، فلهية من جلاله ، والأنس من جماله ، فلما نظر إلى
جلاله هاب ، وإذا نظر إلى جماله انبسط وطاب ، فلوتركه (مع الجلال) لعجز عن
أموره كغوب ملقى ، أو جثة بلا روح ، أو تركه (مع الجمال) لجاشت نفسه
وتعلمت (٣) .

كما بين أن هوام الحال مما لا تحتمله النفوس ، لذلك يتقطع الحال رحمة من الله
بعبده ، وإن اضطرب لذلك ، كما تفعل الأم يتقطع الثدي عن طفلها عندما تعرف أنه
اكفى ، وأن الزيادة قد تفسده فلا يحملها (٤) .

ولقد لاحظنا من قبل كيف يستعمل الحكيم حدة أوصاف للطبقة الواحدة كما

(١) مكر النفس ص ٤١ ب ٤٢ ب

(٢) ختم الأولياء ص ٤٠٣

(٣) المصدر السابق ص ٤٠٥ - ٤٠٦

(٤) بجواب كتاب من الرى ص ٢٠٠ وص ١٤٢ ب - ١٤٣ ا من مخطوط

يستعمل أوصاف كل طبقة بالنسبة للطبقة المجاورة ، فطبقة الصادقين هي طبقة البادئ والزهاد وعمال الله والمتصليين والعارفين ، وطبقة الصديقين هي طبقة الصادقين والعارفين والعبيد والمقربين ، وطبقة المقربين هي طبقة الصليين والعارفين والعبيد والسابقين والمنفردين ، وهكذا ، لكننا نستطيع أن نعرف الطبقة المقصودة بوصف من هذه الأوصاف حسب الخصائص التي عرفناها عن كل طبقة ، ومقارنتها بما سبق له الوصف :

وهناك أوصاف لم أتعرض لها بعد ، أثرت أن أؤخرها حتى تتضح معالم هذه الطبقات ، وحتى يمكن بعد ذلك أن تعرف أى طبقة ينسب إليها الحكماء بهذه الأوصاف ، تلك هي : البدلاء والنجباء ، والأمناء ، فمن حين نقرأ له مثلاً « إنما العبودية الاتجار بأمره والتفاني عن نيته ، والعمل لمرضاته ، والاتباع لرضوانه ، وهذه الرابعة أصعب الأشياء وأعلوها درجة ، فلا ينال اتباع رضىوانه إلا النجباء السابقون للمقربون فأما الحصول الثلاث فقد نالها المصدقون والمحققون » (١) - تحكم - ولا شك أن طبقة المقربين هي المقصودة بوصف النجباء : وإذا قرأنا له قوله « فإذا تحفظوا هذا الحل إلى ملك الملك وصار للمرعى بين يديه ٥٥٤٤٧٥٥٠ وهنالك صلبوا في القبية واستوجبوا الثبات ، وصاروا أمناء الله وخاصته ، فهم أهل القبية ، واللذين يستعملهم » (٢) - حكمتنا بأن طبقة المفتردين هم الموصوفون بوصف الأمناء ، لكننا نقرأ له ما يشير إلى أنهم أيضا نجباء حيث يقول : « الأولون الكبراء قوم نجباء من فردائيه يتفقون ، وإلى وحدائيته ينظرون ، وفي قبضته يتقلبون ، وبإسهاله في الأحوال والأمور ينظرون » (٣) - فهذه الخصائص هي خصائص المفتردين الذين وصلوا إلى الله فرداً ، وقد تقيم هنا بالنجباء ، كما قسم - مع قبل - بالأمناء : كما نرى

(۱) الفروق ص ۸۸ ی

(۲) مکر النفس ص ۱۴۸

(٣) شفاء العليل ص ١٧ : والكلام على معنى لا إله إلا الله ص ٩٤ ب من مجاميع طلعت بنار الكتب المصرية :

في النص التالي أنه يلقب طبقة المقربين بالأمناء ، وقد عرفنا - من قبل - أنه. لقبهم بالنجباء ، قال أبو عبد الله رحمه الله : أما ما ذكرت من قولك إذا لم ينجح إلى إذن في الأمور ، وأن الأربعين الذين يسمون البلاء لا يعملون إلا بإذن ، وسألت عن هؤلاء الأقوياء من هم ؟ قال أبو عبد الله رحمه الله ، هؤلاء أمناء الله تعالى في أرضه ، فإن البعد لا يكون أميناً ما دامت النفس تأخذ من الأمور نصيبها ، والأمن كالعيد للأذن له في التجارة ، والمفوض إليه : والأربعون هم الذين حصل العرش مقاومتهم ، وهم بعد في المكان حتى إذا خرجوا من المكان كانت مقاومتهم في ملك الملك بين يديه ، فهم الأقوياء ، فالقريون الذين ارتقوا من مكان الصكر حول العرش ، وأصبحوا لا يحتاجون إلى إذن في الأمور هم الأمناء ، وقد سماهم من قبل بالنجباء ، بينما أطلق لقب البلاء على طبقة الصديقين الذين يلزمون المرتبة ، ولا يصعدون منها إلا بإذن .

ولقد هنا خلال هذه النصوص إشارات لمعنى التسمية بالنجباء والأمناء ، وفي النص التالي يظهر معنى التسمية بالبلاء حيث يقول : « ثم لما قبض الله عز وجل نبيه ﷺ صبر في أمته أربعين صديقاً ، بهم تقوم الأرض ، وهم آل بيته ، فكلما مات واحد منهم خلفه من يقوم مقامه » فالبلاء إنما سموا ببلاء باعتبار أنه كلما مات منهم واحد استبدل بآخر ، فيكون بدلاً ، ويكون الجميع ببلاء . هؤلاء الأربعون البلاء هم أهل بيت النبوة ، لا باعتبار النسب ، ولكنهم أهل بيت الذكر ، فقد « هب الرسول ﷺ لإقامة ذكر الله وليبوء له مستقراً ، وهو الذكر الخالص الصافي ، فكل من آوى إلى ذلك الحق فهم آل الله » ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ « أهل بيتي أمان لأمتي ، فإذا ذهبوا أتاها ما يوعدون » ، ولو كان النبي عليه السلام يعني به أهل بيته في النسب لكان يستحيل أن لا يبقى منهم أحد ، فيموتوا عن آخرهم ، وقد كثر الله عددهم حتى لا يمحسون ، وقد بين الحكيم كيف صار هؤلاء البلاء أماناً للأمة

(١) جواب كتاب من الرى ج ١٦٣ - ١٦٤

(٢) غم الأولاء ص ٣٤٤

بقوله : وإنما صار هؤلاء الأربعة أماتا للأمة لأن بهم تقوم الأرض ، وبهم يستقون الغيث ، فإذا ماتوا أفلح ما يوحنون^(١) . من هذه النصوص نستطيع أن نرى أن البدلاء هم طبقة الصديقين ، وأنهم أمان للأمة ، بهم تقوم الأرض ، وينزل الغيث ، وأن عندهم ينزل ثابجا ، كلما نقص بموت واحد منهم خلفه آخر حتى ينزل العدد أربعين إلى أن يشاء الله .

لكن هذه المعاني كلها نجدناها عند الحكم في نص آخر ملسوية إلى طبقة أخرى ، حيث يقول^(٢) : ولا يعلم أن الله عبيداً انحصم لنفسه ، وأهلهم ذروة جبل الإيمان ، وفتح لهم باب التجوى ، وجعلهم جلساءه ، وهو يروى الحديث أنه قال لموسى صلوات الله عليه وسلامه : أنا جليس من ذكرني ، ولا يعرف ما الجليس ، ولو عرف ما أنكر انقطاع الوسوسة ، أولئك جلساء الله وذاكره وقررة عين الرسل عليهم السلام ، وأهل بيت محمد ﷺ ، ورضى عنهم ، بهم تقوم الأرض ، وتطر الساء ، وهم أربعون رجلا ، كلما مات منهم رجل هيا الله لمكانه من يقوم مقامه ، فهنا أوصاف البدلاء - حل ما عرفناه - ملسوية لطيفة متصفة بخصائص المقربين أصحاب المجالس والتجوى ، ولا بد لنا الآن أن نربط بين ما قد يبدو هنا على أنه اضطراب أو خلط بين هاتين الطبقتين ، طبقة الصديقين وطبقة المقربين ، وبين ما لاحظناه من قبل مثل ذلك بشأن المقامات الخاصة بهما ، وقد قلنا في تفسيره إن مقامات إحدى الطبقتين هي مقامات الطبقة الأخرى مع اختلاف في المستوى ، أو إن بداية هذه المقامات من شأن طبقة الصديقين ، وبنا نهاياتها من شأن طبقة المقربين ،

وهذا التوافق في موقف الحكم أبان عن توافق وتلاؤم في تفكيره نفسه ، بحيث لم نستطع أن نقبل أن الأمر غامض أو متناقض لديه أو أنه يرى بشيء وضوح مما يحصل

(١) عجم الأولياء ص ٢٤٥

(٢) المسائل التي سأله أهل سرخس ص ٢٨٣

خصائص الصديق تضطرب بين يديه فيعزو لإحدهما ما للأخرى من غير تمييز أو قصد .

وقد أرى أن مفتاح هذا الموقف هو في نظره للمجلبين أولياء المنة ، فإنهم من أول جلسهم يطون في المرتبة دون شرط ، فيمرون بمقامات الصديقين ، وينالون في نفس الوقت خصائص المقربين ، لأنهم لا شرط عليهم يلزمهم الوفاء به ، كالصديقين من أولياء الصديق ، فيكونون — على هذا الأساس — بدلاء في مرتبة الصديقين ، ولكنهم قائمون في مقامات المقربين ، أما الصديقون من أولياء الصديق فهم بدلاء مرتبون بما اشترط عليهم من لزوم المرتبة وحكم مغادرتها بغير إذن ، وعلى هذا الأساس نخفي باللسة لبقية الأقطاب ، فأولياء الصديق والإتابة الذين نالهم منه من باب الرحمة لا يستطيعون إلحاق بأولياء الجلب والإجابة الذين نالهم منه من باب المشقة إلا إن خرجت لهم المنة — أيضا — من باب المشقة ، فالسالك على طريق الصديق يظل دائما أدنى مستوى ، وأبطأ وصولا ممن سار على طريق المنة ، فهو في مرتبة الصديقين قد يكون بدلا ، لكنه لا ينال مقامات المقربين إلا بعد أن يفي بشرطه ، والمجنوب في مقام الصديقين يتكلى لقب البدل كما ينال مقامات المقربين ، لأنه لا شرط عليه . فإذا انتقلنا إلى مرتبة المقربين نال صاحب الإجابة مقامات المنفردين فكان من النجباء والأمناء ، أما ولي الإجابة فلعله — إذا انقضت المشقة — أن يكون من النجباء وأن يرقى إلى طبقة المنفردين فيكون — أيضا — من الأمناء . وبذلك نستطيع أن نفسر قوله (١) : « إن الأربعين الذين يسمون البدلاء لا يعملون إلا بإذن » والأربعون نفوسهم معهم ، فلا يعملون بغير إذن ، وإن تخطى أحد منهم في أمر بغير إذن فقد سقط ، فهو لا من الصديقين أولياء الإجابة . فإذا قرأناه له قوله (٢) : « وأما ما ذكرت أنك رأيت المجتهدين في أعمال لم يبلغوا ، نورأيت من لم يجتهد ذلك الجهد وقد بلغ ، فذاك نصحة باطنه بلغ ، والمجتهد لنفسه

(١) جواب كتاب من الرى ص ١٦٣ — ١٦٤

(٢) المسائل التي سأله أهل سرخس ص ٢٨٦ — ٢٨٧

باطنه لم يبلغ ، ألا ترى إلى قول رسول الله ﷺ : إن بلاء أمتي لم يبلغوا ولم يدخلوا الجنة بكثرة صوم ولا صلاة ، إنما دخلوا برحمة الله ، وسلامة الصدور ، وسخاوة الأنفس ، والنصيحة لله تعالى ، والرحمة لجميع المسلمين ، ويتقوى الله عز وجل فإننا نلاحظ هنا روح وصفه لأولياء الجباية الذين بلغوا بصحة الباطن دون جهد أو جهاد على ما عرفناه في أولياء الإنابة ، فالبدلاء هنا من أولياء الجباية ، والبدلاء هناك من أولياء الإنابة .

ولهذه الألقاب : البدلاء ، والنجباء ، والأمناء ، تحصل في طبائها طائبا خاصا يميزها عن سائر الألقاب الأخرى التي كان يحتمل محصوراً فيها ، فذلك لأن الألقاب الأخرى ، كالصديقين والصديقين والمقررين والمعارفين والعباد والعبيد ، وما شاكل ذلك ، إنما تحمل أوصافاً تخص الولي في نفسه أو بحسب علاقته بربه ، ودرجته من قربه ، أما هذه الألقاب الجديدة التي بعثها لأن فلانها تحصل معان جديدة تضاف إلى تلك المعاني السابقة ، فالبدل أمان للأمة به تقوم الأرض وينزل الغيث ، وهو أكبر من السلطان ، لأن السلطان يستمد نفوذه من ظل الله ، أما البدل فيستمد من نور الله^(١) .

أما النجباء والأمناء فهم فوق ذلك كله خلفاء الأرض وأئمة الهدى والأحرار الكرام ، ولقائهم بالحجة المفوض إليهم في الأمور ، فهم أولو الأمر الذين يجب طاعتهم على الأمة ، أولئك الأقلون عدداً ، الأكثرون عند الله قدراً ، وأرواسهم معلقة بلهمل الأهل ، أولئك خلفاء الله تعالى في بلاده ، وأمناءه في عهده ، وهم أئمة الهدى الذين ذكرهم الله عز وجل في كتابه فقال تعالى : **وَمِمَّنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُوْنَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَتَّبِعُونَ** (الأعراف ١٨١) وهم أولو الأمر الذين جعلت طاعتهم واجبة على الخلق ، فقال عز وجل : **يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا** الله **وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ** (النساء ٥٩) فكما جعل طاعته في طاعة رسوله ، فضيلة له على غيره من الرسل ، كذلك جعل طاعة

(١) إلهيات الباطن ص ١٦٠

هو لاء الخلفاء واجبة على الأمة فضيلة لم على غيرهم من الأولياء ، وهم خواص الأولياء ، ورجال الله في أرضه ، الذين يغطيهم النبيون والشهداء يوم القيامة لمكانهم وقربهم من الله عز وجل (١) .

كل هذه الأوصاف لأنهم قد أصبحوا في قبضته ، فهو يستعملهم ، وهم يفهمون عنه تدبيره في خلقه ، فيقومون به في كل أمر ، وكيف لا يكونون كذلك وهم خاصة الخاصة ، كادوا يساوون الأنبياء ، وقد احتضى كل منهم من النبوة على قدر درجته وقربته ، فمنهم من له ثلثها أو نصفها أو أكثر من ذلك ، وله من القرية على قدر ذلك ، وله من الحليث على قدر ذلك ، وله من السكينة على قدر ذلك (٢) ، وهذه المكانة المرموقة التي تنحسر دونها لهم لا يبلغها إلا الأقلون عدداً كما يقول عنهم الحكماء :

ويمكن لنا بعد ذلك أن نترك أن وضعهم بين العباد ليس هو وضع عدم المبالاة أو الازدلال ، بل هو وضع عمل فعال ، ولكن على طريق الله ، وبمقتضى إرادته ومشيتته .

(١) علم الأولياء ص ١٥٥ - ب

(٢) انظر علم الأولياء ص ٤٢ ب ، وأبواب صفة العلم ص ٤ ب ، وختم الأولياء ص ٣٤٧ .

الفصل الخامس

علومهم وحكمتهم

في الفصل الماضي استطعنا أن نميز بين طبقات الأولياء بحسب أوصالهم ،
وفي هذا الفصل نتحدث عن أهم ما يميزهم ، وهو علومهم وحكمتهم .

ولا نكون مباغين إذا قلنا إن علومهم وحكمتهم هي الوجه الآخر لمعنى ولايتهم ،
وإن هنالك نسبة طردية بين درجة الولي في قرجه ودرجة الولي في معرفته ، بحيث
يبدل كل منهما على الآخر ، كما سيوضح لنا من ثانيا هذا الفصل ، وفي نفس الوقت
لا نعجب إذا تبين لنا أن هذه المعرفة إنما هي الترجمة الدقيقة لمعنى الأخلاق ، وأنه
إذا كانت الولاية هي المعرفة بوجه ما ، فإن المعرفة هي الأخلاق من هذا الوجه ،
وتكون الولاية والمعرفة والأخلاق مجتمعة على معنى واحد يشتملها ويحيط بها ، فلا
ينفرد من أحد جوانبه إلا بقدر ما ينفرد من جوانبه الأخرى ، كظاهرة البراقة
ذات الوجوه المتعددة ، كلما ازداد صفاؤها وتقاؤها كلما انكمس ذلك على سائر
جوانبها ، فإذا شابت شابة أحد وجوهها ظهر أثر ذلك نقعاً في بريق الوجه
الأخرى :

والحكيم الترمذي يقسم العلوم تقسيماً أولياً إلى ثلاثة أنواع : نوع منها علم
الحلال والحرام ، ونوع آخر هو علم الحكمة - بإطلاق - وقد يسميها الحكمة الظاهرة
والحكمة الدنيا ، والنوع الثالث هو علم المعرفة ، أو هو الحكمة الباطنة ، تميزاً لها
عن الحكمة بإطلاق تلك التي يصفها أحياناً بالحكمة الظاهرة ، والمعرفة هذه أو الحكمة
الباطنة هي عنده حكمة الحكمة ، والحكمة البالغة ، والحكمة العليا .

ولقد بلغ من اهتمام الحكيم بهذا التقسيم أن ذكره في كثير من كتبه ورسائله ،
ففي رسالته «أنواع العلوم»^(١) يقول : « فالعلم عندنا ثلاثة أنواع : نوع منها الحلال
والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث المعرفة ، وما وراء ذلك محبوب عن
الخلق » ويقول في كتابه « الأكياس والمفترون »^(٢) : « فالمعرفة عندنا ثلاثة أنواع :
نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة ، وهي

١- ص ٢٧ - ب

٢- ص ١٢٨ :

الحكمة العليا ، وما وراء ذلك محبوب عن الخلق » كما يقول في موضع آخر من نفس الكتاب (١) : « وذلك أن العلم ثلاثة أنواع : نوع منه علم الله ، وعلم أممائه ، والنوع الثاني علم التدبير ، والثالث علم أمره ونهيته » .

وإذا كان علم الحلال والحرام ، أو علم الأمر والنهي مما هو عام بين المسلمين ، فإن للعالمين الآخرين وهما : الحكمة والحكمة العليا مما اختص به الأولياء كل على حسب مقامه وطبقته . فعند ما يقسم الحكيم الترمذى العلوم فإنه يقسمها إلى هذه الأقسام الثلاثة ، ليدخل فيها علم الظاهر ، علم الحلال والحرام ، لكنه حين يقسم الحكمة فإنه يقسمها إلى قسمين ، وذلك بإزاء قسمين من أقسام العلم ، فيقول (٢) : « والحكمة حكمتان ، كما أن العلم علمان : علم بالله وعلم بأمر الله ، ولكل علم حكمة ، والعلم ما ظهر منه ، والحكمة ما بطن منه ، وكما أن العلم علمان ، فكذلك الحكمة حكمتان : حكمة في العلم به ، وهى الحكمة العليا ، وحكمة في العلم بأمره وتدبيره وصنعه ، فالحكيم حين يقسم العلم يجعل الحكمة قسماً من أقسامه ، فالظاهر منه قسم ، والباطن منه قسم ، ثم ينقسم كل منهما حسب موضوعاته ، ولا بد إذن من سمات مشتركة بينهما فنقول له أن يضعهما تحت عنوان واحد هو اسم العلم ، ولكنه حين يضع الباطن بإزاء الظاهر فإنه يخص الظاهر باسم العلم ، كما يخص الباطن باسم الحكمة أو المعرفة ، وتكون الحكمة بذلك قسيماً للعلم ، ولا بد - إذن - من سمات فارقة تخص كلا منهما بعنوانه الخاص .

أما السمات المشتركة فيمكن لنا أن نستخرجها من إشارات الترمذى ، حيث إن كلا منهما ذو موضوعات متعددة ، وهى - من هذه الوجهة - ثابته ذات قواعد ، فن أدرك قواعدهما استطاع أن يدركهما ، كما تؤدى إليه هذه القواعد ، والسمية الواقعة في الحكمة ليست فيها بلداتها ، بل هى تسمية واقعة في نفس المدرك لها حسب نسبة قربه منها أو بعده عنها ، فالسمية ليست إلا في درجة الوضوح . وعلى ذلك فكل منهما ذو منهج يتعلق بكيفية الاستفادة بهذه القواعد ، وإذا كانت أهم مميزات

العلوم هي أن تكون محددة الموضوعات ثابتة القواعد واضحة النتائج فلا غرو
يصر الحكيم على اعتبار الحكمة بأقسامها نوعاً من أنواع العلم ، فهي عنده ذات
موضوعات محددة يمكن التوصل إليها بوسائل معينة بكيفية مخصوصة ، عند ما
توفر هذه الوسائل ، وتيسر هذه الكيفية .

فاذا اتجهنا إلى السمات الفارقة فسوف نجدها - ولا شك - أصل وأعمق ،
بحيث نحس تماماً أن كلا منهما ينبع من معين مستقل ، ويتجه في مجرى مستقل .
نعم إنهما قد يتوازيان ويتساوفاً ويختلطان نفس الاتجاه في بعض المراحل ، لكنه
مجرد توازن لا يقول لنا أن غلط بينهما ، أو تتجاوز أحدهما حدود الآخر ، ثم إن
الحكمة تستمر في جرياتها وتلقفها من حيث يتوقف العلم عند حد معين لا يتجاوزه :

ولعل أبرز فارق بين العلم والحكمة ، أو العلم والمعرفة ، أن العلم يدرك بالتعلم ،
وأن الحكمة لا تترك بالتعلم ، بل ينالها الإنسان من المنة الإلهية ، وليست المنة الإلهية
واقعة تحت كسب الإنسان بحيث ينال منها ما يريد عند ما يتوجه إليها بمجهود أو
أو اكتساب ، ولكنها ناهية للمشيئة أو الرحمة الإلهية - كما عرفنا من قبل .

ومن ذلك نعرف أيضاً أن العلم لا يتعلق إلا بالظاهر الذي يمكن التوجه إليه
بالجهد والاكتساب ، وهو ما يقع تحت الحواس والحواس ، ويكون مصدره
عناصرياً ، أما الحكمة فإنها تتجاوز ذلك إلى الشئيات التي لا تقع تحت حس ظاهر ،
ولذلك فهي تسلك من الإنسان مسالك إدراكية تشمل المسالك التي يسلكها العلم
الظاهر ، وتضيف إليها مسالك أخرى ، ويكون مصدرها فوق ذلك داخلياً . ولذلك
كان العلم في متناول العامة من المؤمنين ، أما الحكمة فلا تكون إلا لمن اختصهم الله
بمجته ، فوهمهم وسائل تحصيلها ، وكيفية التوصل إليها .

على أن العلاقة بين الحكمة والعلم علاقة متينة لا تنفصم ، إذ أنه لا يمكن الوصول
إلى طريق الحكمة إلا بالمرور على طريق العلم الظاهر ، لأن العلم الظاهر مبدؤ
لجميع ، أما العلم الباطن فلا ، بل لا يد أولاً من أداء حقه ، وهو الصديق في السعي
على طريق العلم الظاهر المتاح للجميع : فمن رماه حق رعايته ألقى ظاهر العلم وباطنه

« فالعلم الظاهر مجان ، والعلم الباطن من طريق الإجابة لا يقدر إلا بشئ ، وثمنه إصابة الصديق بالسعى القوي ، وطريقه على العلم بالهتان (١) » ، و « الله فضل العلماء بهذا العلم ، فمن رعاه حق رعايته ، آتاه ظاهر العلم وباطنه ، فظاهره على اللسان ، وهو حجة [الله على خلقه] وباطنه في التصلوب ، فذلك العلم النافع (٢) » فالحكمة لا محل إلا في محل قد أعد لها برعاية العلم الظاهر رعاية يوصل بها إلى تطهير الباطن ليكون أهلاً للمنة الإلهية ، يقول الحكيم (٣) : « والعلم يدرك بالتعلم ، والحكمة لا تدرك [بالتعلم] ، لأنها من المنة ، فمن أراد أن يمن الله عليه طهر مكانه ، ثم من بعد ذلك تصرع إلى الله ، وترغب بحقيقة الرغبة :

« قال له قال : وكيف يطهر مكانه ؟ »

« قال : يترك مشيئاته أجمع في الأمور كلها لمشيئة الله عز وجل ، ويراقب ماذا يبذله من مشيئة الله عز وجل في الأمور كلها ، فيتلقاها بالتعظيم ، فيقبلها ، فهذا عبد قد جمع التقوى والزهد والعبادة ، وحق إيمانه وإسلامه ، فاستحق البر والطف من مولاه ، فمن عليه بالحكمة ، وأوصله بذلك النور إلى معدن التدبير يوم المقادير » .

من هنا نلاحظ أن العلم من حيث هو مبني على العلم العام علم مستقل هو علم الظاهر ، ومن حيث يتناول الخاصة علم باطن وفرع من فروع الحكمة ، لكن منزلة تظل دائماً منزلة الفرع من الأصل ، أو منزلة الخادم من المخدم ، أو منزلة المفتاح من خزنة الكنوز ، وهو أمر عظيم بمكانه ولكنه يصغر في جنب الحكمة (٤) ، لأنها منطقة خاصة لا يقربها إلا الأولياء .

فاحسب أن تكون هذه العلوم التي يسميها الحكيم بعلم الحكمة ، والحكمة الظاهرة ،

١ - علم الأولياء ص ٤٢ وأبواب في صفة العلم ص ٤٤ .

٢ - إثبات الملل ص ٣٥ .

٣ - القروقي ص ٩٧ ش .

٤ - شفاء الملل ص ٦ ب .

والباطنة ، والحكمة الدنيا ، والعليا ، والحكمة الباطنة ، والمعرفة ؟ وما هو وضعها في نظريته العامة عن الولاية ؟ ؟ :

لكي نعالج ذلك بوضوح ينبغي أن نحدد مجال بحثنا بالحدود التالية : المجال الذي نحل به المعرفة ، أو الوسيلة والأداة التي نحصل بها ، ثم الموضوعات التي تتناولها هذه الحكمة ، ثم الصورة أو الكيفية التي تبرز من خلالها ، وفي كل ذلك يتجلى لنا موقع كل ولي ومكانته حسب علمه ومعرفته من حيث هذه النواحي جميعاً ، ويدين لنا موقع المعرفة من نظرية الولاية ، وأنها - لا جرم - هي الوجه الآخر منها .

ولإيضاح النقطة الأولى يعود الحكيم الترمذى بنا إلى بدء الخلق ، فيروى لنا عن عبد الله بن عمرو بن الماص رضى الله عنهما قال : « سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : إن الله خلق خلقه ، ثم جعلهم في ظلمة ، ثم أخط من نوره ما شاء فألقاه عليهم ، فأصاب النور من شاء الله أن يصيبه ، وأخطأ من شاء الله أن يخطئه ، فمن أصابه النور يومئذ اهتدى ، ومن أخطأ ضل » ثم يعلق على ذلك بأن الله قد خلقهم يوم القادير كالنجوم الدراري ، ثم سلهم الضوء ، ووضعهم في تربية التربة التي أراد أن ينشئ منها خلق آدم عليه السلام ، فلبثوا في تلك الظلمة مقدار خمسين ألف سنة ، صاروا خلالها ثلاثة أصناف ، صنف منهم زعم أن الذي ملكهم لم يدم ملكه فعجز عنه ، وصنف قال : تركنا ههنا فنحن ننتظر ما يكون ، وما يظهر لنا من أمره ، فالأول كفر ، والثاني تفاق وشك ، وقال الصنف الثالث : تركنا ههنا وهو دائم ونحن له ، يجعلنا حيث شاء ، وكان ذلك هو أول افتراق امتاز الناس به منذ البدء بين مؤمن وكافر ومنافق ، وليست الدنيا إلا مظهرًا لتصديق ذلك بالإجماع الواقع فيها من الله ، ليظهر معدن كل من الخلق ، ويرى بذلك عدله ، وتعلو حجته ، ولا يرى خلقه فعله في عبادته - حين يميز بينهم في الآخرة - إلا حسنًا جميلًا :

أما الصنف الأول فقد صارت كلمتهم خضاً على قلوبهم ، وهو قوله تعالى : ﴿ هَـمْ أَكْثَرُ ظُلْمًا ۖ ﴾ (البقرة ٧) فالتهم غير مرفوح أبداً ، وأما الصنف الثاني ، فلم يستقر قلوبهم ، لذلك صارت كلمتهم قتلاً على قلوبهم ، ولم تصدر خضاً ، والتفعل

قد يرفع ويفتح ، والختم لا يرفع أبداً ، وذلك قوله تعالى : « أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَفْعَالَهُمْ » (محمد ٢٤) ، أما الصنف الثالث فقالوا « ربنا الذي يملكنا دائماً يجعلنا حيث يشاء ، إن شاء جعلنا في ظلمة ، وإن شاء جعلنا في نور ، ثم مدوا أيدي القلوب نحوه للتعلق به ، فضرب يديه على قلوبهم ، فقال : أنتم لي ، علمتم أولم تعملوا ، فصارت هذه الكلمة مكتوبة على قلوبهم ، وذلك قوله تعالى : « أُولَئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ » (المجادلة ٢٢) فمن أصابته يده اليمنى فهم الأولياء ، ومن أصابته يده الأخرى فهم عامة الموحدين ، فهذه كانت صفتهم في البؤ ، ولم يزل ينقلهم من حال إلى حال إلى أن نقلهم إلى الطينة المحبوبة ، طينة آدم عليه السلام^(١) .

ولسوف نرى أن مقادير العباد سوف تتبع في كل أطوارها ومظاهرها ما حدث لهم في هذا الماضي السحيق قبل ظهور الخلق بمئتين ألف سنة « فان الله تعالى قدر المقادير قبل الخلق بمئتين ألف سنة^(٢) » ، ثم لما أراد الله أن يخلق آدم عليه السلام جمع وجه آدم الأرض في الموضع الذي أراد أن يتخذ منه البيت وهو الكعبة ، ثم رفع تربته منه ، وعجنها بماء الرحمة ، ثم جعل فيه نور المعرفة كالخميرة ، ثم خمرها ووضعها أربعين يوماً حتى لشف فيها نور المعرفة ، وامتزج بها ماء الرحمة ، وخرج ما كان في باطنها إلى ظاهرها من النور والبهاء ، ثم فتح خزان الصور ، فاختار أحسن الصور فرفع مثاله وصورته منها ، ثم رصفها فصور منها آدم عليه السلام على أحسن صورة ، ثم نفخ فيه من نور الحياة : : : . فلم تدب الروح في جسد آدم عليه السلام ، ولم تمثل حروقه منه حتى قلب الله فيه المعرفة ، وهو أصل النور الذي كان في وضع آدم عليه السلام حيث خمر طينته به^(٣) ، فهنا طور جديد تبدل فيه المقادير . وتظهر فيه نواحي التدبير ، حيث خلق آدم من وجه جميع آدم الأرض ، وقد عرفنا من قبل أن الأرض كانت مسرحاً لإيليس ، فما كان موطن قلمه حيث من عبته ، ومنه خلقت نفس الإنسان الباطنة ، لذلك كانت خيثة بحيث

١- نوادر الأصول ص ٤١٧-٤١٨

٢- نوادر الأصول ص ٢٥٦

٣- نور الأمور ص ١١١

إيليس ، وكانت حوته على إغواء الآدى ، وقد خلق الله القلب من باطن الأرض مما لم تحسه قدم إيليس ، ولم يقع بين خطوه ، لذلك لا يتمكن الشيطان من الوصول إليه إلا عن طريق جريه مع المروق ، فيصل إلى القلب مع الدم نفته ورجسه وريحه وتفسخه . ولما كان القلب كذلك جعله الله معدن معرفته ، فالقلب مضخة خلقها الله من طائفة الأرض مما لم يحسه وطه إيليس ولا خطوته ، لأنه كان في سابق علمه أنه معدن معرفته ، ومن ذلك لا يجد الشيطان عليه سبيلا^(١) :

والمعرفة هذه هي أصل النور الذى جعله الله في عجيبة آدم كالتحيرة ، وقد ألقاها الله في قلب آدم ، فاجتمعت بهما النور الذى كان قد وضع فيه ، فتصارفا — المعرفة ونورها — وسطع شعاعهما إلى العرش ، واتجهما القلب يبصر عينه ، فأبصر الجلال وحجب البهاء ، وحرف آدم ربه ، فلما أذن له بالكلام أتى بما كان قد عاين وشاهد وحرف فقال : لا إله إلا الله^(٢).

ولما كان نور المعرفة قد انخمر في قلب آدم عند خلقه أصبح موروثاً بين أبنائه ، فلما أخرج ذريته منه نلهم ذلك النور الموضوع في أبهم يوم التخمير بالخصص^(٣) ، فلذلك النور عام في ذريته ، فطهرت الله التي فطرت الناس عكبتها ، (الروم ٣٠) ولكنه وحده غير كاف لكي يرشد العبد إلى معرفة ربه ما لم يؤيده الله فيبقى إليه بالمعرفة حتى يلتقيان ، فيعرف النور المعرفة ، والمعرفة النور ، ويدلان صاحبهما على ربه ، وفي كان في سابق علمه أنه لا يؤمن لم يؤيده بالمعرفة ، ولم يحده بها ، وتركه على ذلك النور الذى جعل عليه أبوه آدم عليه السلام ، فلم يعرف ربه لأنه لم يقذف إليه المعرفة . . . ومن كان في سابق علمه أنه يؤمن أمده بالمعرفة ، وقلعها إليه ، فالتقيا ، وتعارفا ، وسطع نورهما إلى الملك ، فلا صاحبهما على ربه ، فاتبع القلب بصره إلى ما سطع ، فوجدما بين يلى الجليل في نور القربة ، عرف العبد ربه^(٤).

١ - المصدر السابق ص ١٠٩

٢ - المصدر السابق ص ١١٩ أ ب

٣ ، ٤ - المصدر السابق ص ١١٩ ب

ولعل الأمر بهذه الصورة يبدو وكأن العبد فيه معزول عن التصرف ، مما يشبه كثيراً من التساؤل ، لكن الترمذى يتدارك ذلك ببيان المسالك التى تسلكها المعرفة حين تلقى إلى العبد ، لأنها لا تلقى إلى جنان أصم لا عمل له ، وإنما تلقى إلى عبد مهياً للخبرة ، مهياً المعرفة ، قد زوده الله بالأسباب التى يتوصل بها إلى المعرفة وبذلك تكون المعرفة - كما يقول الحكيم - من فعل العبد والمنسوبة إليه « ولكن السبب الذى يصل به العبد إليها خمسة أشياء وهن : الفهم ، واللحن ، والذكاء ، والحفظ ، والعلم ، وهن (فى الأصل : وهو) ذكر الفطرة ، وهن من الله لعبد ، وليس إلى عبده منهن شيء ، ولكنه محمود باستعمالهن ، معلوم بترك استعمالهن^(١) » فلو لم تكن له تلك الخمسة لم يقدر على معرفته . ويمكن - إذن - أن نرى أن إلقاء المعرفة للعبد إنما يظهر فى كيفية استعماله لهذه الخمسة ، وأن حرمانه من إلقاء المعرفة إنما يكون بإهماله استعمالهن ، فمن كان له حظ من الله هياً الله لاستعمالهن ، ومن حرم هذا الحظ أهمل استعمالهن ، حسياً خرج لهم من الحفظ فى يوم المقادير ، ثم فى صلب آدم عليه السلام .

ونستطيع أن نرى نموذجاً لفعالها فى هذه الحياة الدنيا بصورة فعلها يوم أخذ الميثاق حين أخرجهم الله من صلب آدم عليه السلام فخر طيعته بيده ، وولى تصويره بنفسه ، وتخلقه من شيتين . . . ووضع فيهما شيئاً (هو) أشرف الأشياء وأبهاها وأنورها ، أخرجته من خزائن الربوبية ، وقدره بعلم الوحداية ، عليه لباس الألوهية ، عشو بنور الحلال والفرادية ، يحكى عن رب قديم وإله عظيم ، وقادر لطيف ليس كمثل شيء وهو الحكيم الخبير ، وهو نور المعرفة ، ثم وضع فيه تلك الخمسة الأشياء التى ذكرناها ثم نفع فيه الروح حتى امتلأ منه واستقر ، فأخذ كل شيء من آدم حظه من نفخ الروح ، ومن النور الذى وصفنا ، ومن قربة التصوير وصنعة اليد ، ومن تلك الخمسة الأشياء التى وصفنا ، وأصاب جميع ذريته حظوظهم من ذلك كله وهم فى صلبه كل على حاله وحصلته ، وصارت تلك الثلاثة عندهم آية لربهم^(٢) ، وباستعمال هذه الخمسة يستطيع العبد

١ - المصدر السابق ص ١٢ ؛

٢ - المصدر السابق ؛

أن يدرك هذه الآيات المودعة لديه ، فإذا عرضت عليه آيات ربه ، وألقيت إليه المعرفة عرضها على ما لديه من هذه الآيات في ضوء هذه الخمسة ، وعندئذ تلتقي المعرفة - التي ألقيت في صورة آيات ربه - بنور المعرفة - التي أودعت لديه منذ يوم المقادير - فيتمارقان ، ويتحدى بشعاعهما إلى الله « فياستعمال هذه حرفوا ربهم وبها فهموا عن ربهم ، ووقفوا على صانهم ، وحفظوا ما نالوا منه » ، هذه الآيات التي أودعت لدى العبد هي نور القربة ، حيث خر طينة آدم من التراب ، وأخص شيء وأذناه ، ومن ماء الرحمة ، لأشرف شيء وأعلاه ، وخلقه وصوره بيده ، والآية الثانية هي نور المعرفة الذي أخرجه من خزائن الربوبية ، مقدراً بعلم الوحدة ، عليه لباس الألوهية ، والآية الثالثة هي نفخة الروح فيه حتى استقر ، وحتى أخذ كل شيء من آدم حظه من النفخ ، هذه الآيات الثلاث تكون ما يسميه الترمذى بالنور المقاديرى أو النور للمقاديرى الرباني^(١) ، وفي يوم الميثاق نالهم قربه حين استخرجهم من صلب آدم عليه السلام ، وتعالى لم ينوره حتى أشهدهم بأنه ربهم ، كما أنه خاطبهم وقرهم بربوبيته ، وفي كل واحدة من هذه آية تماثل أخيها لدى العبد ، فالقربة تدل على القربة ، والنور يدل على النور ، والكلام يشير إلى النفخ ، فمن استعمل ما ألقى من هذه الخمسة دلته مماثلتها لما أودع لديه من هذه الآيات الثلاث أنها من عند الله صرّف ربه ، فأمن وأيقن واحترّف وأدرك له طوعاً ، وكان له من أنوار يوم الميثاق تأييد لأنوار المقادير ، ولذلك يسمى الترمذى نور يوم الميثاق بالنور الميثاقى ، والنور الميثاقى المؤيدى ، وما لم يلتق النوران ، ويؤيد النور المقاديرى بالنور الميثاقى تاه العبد وتحير ، وأصبح ما لديه من النور كالحلقة الباردة التي لا تضيئ^(٢).

ويستدل الحكيم الترمذى على أن الله حين سألهم يوم الميثاق إنما سألهم عن شيء كانت لديهم نيته ، وقد نصبت لهم معرفته بدليل الخاية في اللطف والدقة ، فبين أن الاستفهام من السائل للمستعمل نصف الجواب ، وأنه تلقين وإشارة إلى ما عند

١ - المصدر السابق ص ١٣ ط ٥

٢ - المصدر السابق ص ١٣ ط ٥

المستول من المعرفة ، وأن المعرفة لا تكون أبداً دون الرؤية أو السمع أو القدرة الحاصلة قبل ذلك ، ولا يستفهم العارف بالشئ غير العارف ، لا يقال لغير العارف : أأنت بالكاتب ؟ حتى يعلم أنه به عارف ، فإذا كان له منه معرفة قبل ذلك به استفهمه فقال : أأنت بكاتب ؟ فيقول المستفهم : بلى ، فذلك هذا المثال على أن بنى آدم قد كانوا أصابوا حظوظهم يوم الخلقة من صنعة اليد والنفخ والنور ، وصار ذلك رسماً على أعين قلوبهم ، فلما رأوا نوره يوم الميثاق ، وصموا كلامه ، ونالوا قربة كفه استثار ذلك بما عندهم ، فلم يعلم ذلك عليه فعرفوه ، فلما استفهم قال : « أأنت بربكم » أى أأنت تعرفونى بالعلم والشاهد والبيئات ، والآيات التى عندهم ؟ « فكلوا : بكتى » ، فهو هنا يستفيد استفادة كاملة من معنى الاستفهام التقريرى المتمثل فى سياق النفي بعد الاستفهام بالهمزة ، لأن التقرير لا يكون إلا بشئ معلوم للمائل والمستول :

ثم هو يجب بعد ذلك عن سؤال قد يتبادر إلى الذهن حين نعلم أن الجميع قد أقروا واعترفوا بقولهم « بلى » ولا يتفق ظاهر ذلك مع بيانه بأن المؤمنين قد أقروا واعترفوا بعد أن استعملوا هذه الخمسة فدلهم على ربهم ، وأن الكافرين أهلوا استعمال هذه الخمسة فتأهوا ونجسوا وشكوا وأشركوا ، فكيف أقروا واعترفوا ؟ ويفسر الحكيم ذلك بأن الله تعالى حيثل للكفار بالهبة ، فقالوا : بلى ، عطفاً منه ، فلم يك ينفعهم إيمانهم ، فكان إيمانهم كإيمان المنافقين ، وتجلى للمؤمنين بالرحمة فقالوا : بلى ، مطمئنين بخباير فضعمهم إيمانهم .

وقد وقع الميثاق بالنسبة لبنى آدم جميعاً ، أما آدم عليه السلام فلم يؤخذ عليه الميثاق يوم الميثاق ، ولم يستفهم ، وإنما حتى عنه لأنه كان مصور يده ، قد شاهد القربة ، ونال نور الجلال ، وأهدل مكان الميثاق عرض الأمانة ^(١) لذلك لم يحجب لى نور الميثاق المؤيدى لتأييد ما لديه من النور المقاديرى ، بل ألقيت إليه المعرفة ،

١ - المصدر السابق ١٤ ب ٥

٢ - انظر حاشية الجمل على الجلالين ج ٢ ص ٢٠٨ :

٣ - غور الأمور ص ١٦ ب ٥

فالتقت بنور المعرفة في القلب ، فارتبطا وانتشرا ، وسطع منهما شعاع إلى العرش أتبعه آدم بصير قلبه فعرف ربه ، فلما أذن له في الكلام أتى بما كان عاين وشاهد وعرف فقال : لا إله إلا الله ، أما أولاده فقد احتاجوا يوم الميثاق إلى مدد يؤيدهم ويؤيد النور المقاديري لديهم ، فأمد الله بالنور الميثاقى من صبقت له من الله الحسنى في يوم المقادير . وهنا يبدو الفرق بين المعرفة ، وبين نور المعرفة ، كما يبدو من خلال هذا الفرق دور العبد محمداً واضحاً ، فنور المعرفة المقاديري مشترك بين الآدميين جميعاً ، ورفوه عن أبيهم آدم بالخصص ، كل على قدر ما هيى له ، فليس للعبد في ذلك جهد ولا إرادة ، لأنه من الله ، وليس إلى العبد منه شيء ، وذلك النور هو نور الفطرة التي فطر الناس عليها ، وقد أيدت بالذهن والفهم والذكاء والحفظ والعلم ، والعبد مطالب باستعمالها لتحصيل المعرفة حين تلقى إليه ، والمعرفة - على ذلك - ليست مشتركة بينهم ، وإنما تكون لمن حصلها باستعمال هذه الخمسة ، فهذه العبد يوم الميثاق إنما يبدو في استعمال هذه الخمسة ، فقد اعتدى من اعتدى باستعمالها ، وغفل من غفل باللهلها ، فالمعرفة واستعمال تلك الخمسة على العبد ، وهو مطلوب من ، وعاصب عليه ، محمود على استعماله ، مالموم على تركه (١) ومع ذلك فإنه لا يستطيع استعمالها على وجهه ، وبالتالي لا يستطيع تحصيل المعرفة إلا من أيده الله بنور الميثاق ، وهؤلاء هم الذين نالوا حظوظهم من يوم المقادير ، فنور المعرفة لدى جميع الآدميين ، أما المعرفة فلا ينالها إلا أهل الهداية والحياة بالاختصاص .

وهذا يتبين جانبان بارزا الأهمية في يوم الميثاق : الجانب الأول جانب الكسب والإرادة والاختيار ، وذلك في استعمال هذه الخمسة أو إهمالها من جانب العبد ، وتتفاوت حظوظهم من ذلك تبعاً لتفاوت حظوظهم منها في التدبير ، والثاني جانب التغير والقهر والاضطرار ، وذلك في تأييد العبد بالنور الميثاقى ، أو حرمانه من ذلك ، وتتفاوت حظوظ العباد من ذلك النور تبعاً لتفاوت حظوظهم من النور يوم المقادير .

١- المصدر السابق ص ١٤٠ أ .

وفي يوم الميثاق نجد أن دور العبد قد أصبح أكبر من دوره في يوم المقادير ، وأنه قد أعطى وسائل يتلقى بها المعرفة تبعاً لما أعطى من الآيات في نفسه إبان خلق أبيه آدم . ولسوف نجد فيما بعد أن دور العبد سوف يكبر وينمو أكثر من ذلك عند ما يخرج إلى هذه الحياة الدنيا ، تبعاً لوقوع الابتلاء ، ومطالبته بالمجاهدة والوفاء بالعهد ، ففي يوم المقادير ، أصاب النور من شاء الله ، وأخطأ من شاء الله ، فانتقسموا بهلك فريقين ، ولم يكن لهم من الفعل أكثر مما قالوه أثناء مكثهم في تربية الأرض التي منها يخلقون ، أما في يوم الميثاق فقد آتاهم الله آياته ، ووجههم النور المقدس ، ووجههم الفهم والذهن والذكاء والحفظ والعلم ، وأصبحوا مطالبين باستعمالها ، ثم أتى المعرفة إلى من شاء منهم ، فبرز لهم دور أكبر باستعمال هذه الخمسة أو إهمالها ، ويقومهم المعرفة أو يرفضهم لها ، ثم أخذ عليهم العهد والميثاق استعداداً لأن يقوموا بدور أكبر حينما يوضع البلاء في هذه الحياة ، فهي ثلاثة أطوار أو ثلاث مراحل ، يتناظم خلالها دور العبد ، ومع ذلك فإنه لا يبدو من العبد في كل مرحلة منها إلا ما كان قد برز له ومنه يوم المقادير ، وكأما هي اختبارات ثلاثة يتأكد خلالها حكم الله ، إبرازاً لبالغ حكمته ، وإظهاراً للغة عدله .

وإذا كانت المعرفة قد أُلقيت إلى العبد يوم الميثاق في صورة قريبة سهلة الإدراك عند إعمال هذه المواهب الخمسة فإنها في هذه الحياة الدنيا لا تلقى إلى العبد بهذه الصورة السهلة ، ولا تسلك في مسالك الإدراك هذه المسالك القريبة ، بل تبدو مغلقة من وراء حجب كثيفة مختلفة ، وتجتاز مسالك أكثر تعقيداً ، ويبدو جهد العبد أكثر بروزاً لتبيد هذه المسالك واستعمالها ، فقد كان من تدبير الله تعالى أن يجعل هذه الدنيا دار ابتلاء ، يقيم بها المحجة ، يمد أن وقعت جبايته وخبرته على هذا الواحد . من كل ألف واحد ، ويبنى تسعمائة وتسعة وتسعون ، رفع البال عنهم ، وجعل باله لواحد من كل ألف من الآدميين ، قسم الحفظ يوم المقادير بالبال ، ورفض من لم يبال به ، فخابوا عن الحفظ ، فلما استخرجهم ذرية من الأصحاب استنطقهم فاعترف له أهل الحفظ من باله طوعاً . . . واعترف من خاب عن الحفظ ومن لم يبال من باله بقوله : بلى ، كرها . . . ثم ردهم

إلى صلب آدم عليه السلام . فيخرجهم في أيام الدنيا للأعمال وإقامة الحجة^(١) ، لذلك كان من تدبير الله أن صور الآدمي في الصورة التي تجعله أهلاً للتكليف والأمر والنهي والتصديق بالغيب ، وأعطاه من الأسباب ما يكون دليلاً ومرآة ، يرشده إلى ربه ، ويكون وسيلة إلى معرفته ، وأقام له من دواعي الابتلاء وتوابع الامتحان عن طريق الإباحة والتحريم ، والترغيب والترهيب ، والوعد والوعيد ، ما يظهر من خلاله طاعته ومعصيته ، وقيامه بما خافى له من الخلة والعبادة ، فسخر له ما في السموات وما في الأرض ، وجعل في كل مسخر ما يحتاج إليه هؤلاء الخدم ، وما يرجع نفعه إليهم ، وأعطاه الجوارح السبع ، وجعلهن أمانة عنده ، وأخذ عليه العهد يوم الميثاق أن يعبد بهله الجوارح فلا يعصيه^(٢) ، ثم وطبع في جوفه بضعة جوفاء ، سماها قلباً وقواد ، فما بطن منها فهو القلب ، وما ظهر منها فهو القواد ، وجعل من هذا القلب بيتاً أودعه كتوز معرفته ، وجعل الصدر ساحة لهذا البيت ، فتشرقي فيه أنوار المعرفة حين تسطع من القلب خلال باب يطل عليه ، فراها حين القواد ، وتسمها أذناه ، وفي مقابل ذلك وضع النفس والروح ، فالنفس مسكنها في الرقة ، ثم هي منفشة في جميع الجسد ، والروح مسكنه في الرأس إلى أصل الأذنين ، ومغلها في الوتين ، وهي منفشة في جميع الجسد ، والروح فيه حياة ، والنفس فيها حياة ، فهما يعملان في جميع الجسد خلياتهما ، حتى تتحرك الجوارح في الظاهر والباطن بالحياتين اللتين وضعتا فيهما^(٣) ، كما جعل عالم الأشياء في الصدر ، وجعل مستقر الذهن في الصدر ، ثم هو منفش في البدن كله ، والذهن يقبل العلم جملة ، وقرينه الحفظ ، وجعل في ناصيته الفهم ، وجعل له طريقاً إلى عين القواد ، فالحفظ مستودع العلم ، فاذا احتاج القواد إلى شيء لحظ إلى الحفظ ، فأبرز الحفظ له علم ذلك الشيء المستودع الذي قد تعلمه^(٤) ، فهكذا لعامة الآدميين ، ثم خص المؤمنين بنور العقل ، فجعل مسكنه في الدماغ ،

١ - الرياضة ص ٤٠

٢ - عرس الموحدين ص ١١٢

٣ - الرياضة ص ٣٧

٤ - المصدر السابق

وتجعل له باباً من دماغه إلى صدره ليشرق شعاعه بين عيني القواد ليدبر القواد
بذلك النور الأمور ، فيميز بين الأمور ما حسن منها وما قبيح ، ووضع نور التوحيد
في باطن هذه البضعة وهي القلب ، وفيه نور الحياة ، فيحيي القلب بالله تبارك
وتعالى ، وفتح عيني القواد فأشرق نور التوحيد ، إلى الصدر من باب القلب ،
فأبصر عينا القواد بنور الحياة التي فيها نور التوحيد ، فوجد الله عز وجل وعرفه ،
وميز العقل تلك العلوم التي أعطى الذهن في صدره فيصير شعباً شعباً ، فصار
سخرية حين انشعبت ، فهذا عمل العقل في الصدر (١) ، ثم وضع بين القلب
والرئة وعاء رقيقاً ، فيه ريح هفافة تجري في العروق مجرى الدم ، وأصل تلك
الريح من باب النار ، مخلوقة من نار جهنم ، لم يصل إليها سلطان الله وغضبه ، فاسود
كما اسودت جهنم ، بل هي نار مضيتة حفت النار بها ، موضوع في هذه النار
الفرح والزينة ، ومماها شجرة ، ولما سميت شجرة لاحتشاش النفس إليها (٢) .

ودون أن نتوسع في شرح هذه المسائل التي يشير إليها الترمذى الحكيم نستطيع
أن نلاحظ أن الأذى مهياً في ذاته للقيام بوظائف عليا ، كما هو مهياً للقيام
بالوظائف الدنيا ، وأن القلب وما يعاونه من ملكات هو البضعة المهيأة للقيام
بالوظائف العليا ، وأن النفس وما يساندها من آلات مهيأة للقيام بالوظائف
الدنيا ، ولا يد في مثل هذه الحال أن يتمكن أحد الجانبين من إمتنان الجانب
الأخر ، وتفسيره في خطمته ، كما نلاحظ أن الله قد اختص بعض عباده فأاده
بقوة أخرى هي نور التوحيد ومعه نور عقل الإيمان ، ليرى القواد في ضوءهما
الأمور ، فيثور الإيمان يرى أمور الدنيا والآخرة ، وينور العقل يدرك الحسن
والقبيح ، وأنه ينور هذا العقل تتميز العلوم التي أعطى الذهن جملة ، ويتميزها
بتشبيه وتصحيح معرفة ، ويصح هنا أن نتذكر ما للعقل من شأن عظيم عند الترمذى
الحكيم ، فهو أحسن الخلق وأزينة ، أليسه الله أحسن الأليسة وأشرفها ، وحشاها
بأنوار الوحيانية والفردية والكبرياء ، وكساه بكساء من نور الجمال ونور البهاء

١ - المصدر السابق ص ٢٨ .

٢ - المصدر السابق ص ٣٦ .

ونور الجلال ونور السناء ، ونور الحسن ونور العظمة ونور الحياة ، وهذا العقل هو عقل الإيمان — كما أشرنا — ويكون للمؤمنين الموحدين ، وهو غير عقل القطيعة الذي يكون لعامة الآدميين^(١) ، « وأوفر العباد حظاً من كنوز المعرفة أوفرهم عقلاً ، وبالعقل يطالع العبد كنوز المعرفة^(٢) » .

أما النفس فإنها تنفخ لحياتها التي فيها ، فإذا هبت ريح الشهوة لعارض ذكر شيء أجبت النفس بذلك ، فالتهمت نار الحرارة بتلك الريح ، فندبت في العروق ، فاستلأت العروق منها في أسرع من الطرفة ، واشتملت بذلك على جميع الحسب من القرن إلى القدم ، فالوظائف الدنيا التي هي من عمل النفس هي تحقيق مشيئاتها وما يتعلق بها ، سواء كانت محرمة أو مباحة ، فإذا غار دخان الشهوة حتى ملأ الصدر ، وغلب سلطانها وحلاوتها وللتها على القلب ، وانكشف سلطان المعرفة وحلاوتها وللتها في القلب ، وسلطان العقل وزينته وبهجته في الدماغ ، تحير اللحن عن التدبير ، وخذ نور العلم في الصدر ، فظهرت المعصية على الجوارح ، وإذا غلب سلطان المعرفة وللتها وحلاوتها ، وسلطان العقل وزينته وبهجته احتد اللحن واستنار العلم ، وانتشر وأشرق وغوى القلب ، فقام متوجهاً بين فؤاده إلى الله ، وجاء المدد والعطاء ، وظهرت العزعة على ترك المعصية ، فالقلب بما فيه من المعرفة ، والعقل بما فيه من النور ، واللحن والحفظ بما فيهما من العلم ، كل هؤلاء في جانب يحملون من أجل استنارة الصدر ، وروية عين الفؤاد ، ولما تراق أنوار المعرفة والوحيد ، بينما تقوم النفس على ذنبها بما وجدت من القوة في تلك الشهوة ، ويؤثرها الهوى ، ويزين لها الشيطان حتى يفور دخانها في الصدر ، فتحجب أنوار العقل ، وتنفرد المعرفة ، ويهدد اللحن ، وينكشف الحفظ . يقول الترمذى الحكيم : « فلما كان العبد بهذه الصفة أمر بالمجاهدة ، فقال عز وجل « وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ^(٣) » (الحج ٧٨) :

١ — نوادر الأصول ص ٢٣٩

٢ — كتاب الصلاة ص ٥٩ ، وغرض المارفين ص ٦٥ ب .

٣ — الرياضة ص ٤٢ .

وهذا يدل أن المجاهدة في ميدان المعرفة هي نفس المجاهدة في ساحة الولاية ،
وأن المعرفة - لا جرم - هي الوجه الآخر من الولاية .

فاذا اجتئنا هذه المرحلة ، التي أشرنا فيها إشارة عابرة إلى دور القلب في ذلك
الصراع المرير مع النفس من أجل صفاء المعرفة ، والتخلص من غيوم الشهوات
التي تحول دون صفائها وإدراكها ، فإننا نرى أن الترملى يرمم صورة القلب
ترتب فيه درجات المعرفة ، من حيث إن القلب هو معدن النور ومنبع المعرفة ،
فيجعل القلب مستقر سبع مدائن من مدائن النور يندوها من الظاهر إلى الباطن ،
أو من الخارج إلى الداخل ، وكلما تعمقنا كلما اقتربنا من معدن النور ومنبعه ،
ولكل مدينة من هذه المدائن باب وستر يحجبها ، ومفتاح يفتح به ، أما هذه المدائن
فهي :

- ١- الفؤاد ، وبابه من نور الرحمة ، وستره هو الحمال ، ومفتاحه هو الإقرار .
- ٢- الضمير ، وبابه من نور الرأفة ، وستره هو الحلال ، ومفتاحه التوحيد .
- ٣- الخلاف ، وبابه من نور الجود ، وستره هو السلطان ، ومفتاحه هو الإيمان .
- ٤- القلب ، وبابه من نور المحبة ، وستره هو الهبة ، ومفتاحه هو الإسلام .
- ٥- الشفاف ، وبابه من نور العطاء ، وستره هو القدرة ، ومفتاحه الإخلاص .
- ٦- الحبة ، وبابها من نور الألوهية ، وستره هو العظمة ، ومفتاحه هو الصديق .
- ٧- الباب ، وبابه من نور العطف ، وستره هو الحياء ، وهو من ستر الملك ،
ومفتاحه هو المعرفة .

ولعل الحكيم يشير بهذا الترتيب إلى نوع من أنواع ترتيب المقامات ، يشهد
مع مقامات أهل الولاية مقامات العامة من المؤمنين ، فتبدأ بالإقرار ، وتنتهى
بالمعرفة ، وعلى حسب ما يفتح للعبد من أبواب هذه المدائن يحصل على ما فيها من
الأنوار ، وما يحتويه من كنوز المعرفة ، وتخرج منها أنوارها إلى الساحة في الصدر ،
وعلى حسب عمق المدينة في القلب تكون قوة ما فيها من الأنوار ، ونفوذ سلطانها ،
ووضوح ما فيها من المعرفة ، وانسراح الصدر بها ، وتمييز العقل لما ، وهذه
المدائن في القلب متداخلة ، بحيث تكون كل منها قلباً لما في ظاهرها أو خلافاً لما في

باطنها ، يجمعها القلب في إطار واحد يمثل مدينة واحدة ، ذات ربض — أو ساحة — هو الصدر ، ويصفه الترمذى بأنه مصدر الأمر ، ومعدن المشورة والقضاء ، ويجلس الملك ، وهو العقل ، وهو ربض المدينة وما والاها ، والمدينة (القلب) فيه أربعة أبواب شارعة إليه ، وهو ميدان عظيم ، ويجلس بهي ، فيه فتادل الرحمة ومصاييح النور ، تزهرفيه من النور الذي في القلب ، وشموع لوحات تشرق بضوئها ونورها ، فالصدر — إذن — ساحة المدينة ، أو مجلس الملك ، وموضع الشورى والقضاء ، ومنه تصدر الأوامر إلى النفس الظاهرة أو إلى الجوارح ، لذلك احتاج إلى حماية ووقاية ، وقد مثلها الترمذى بسبعة حيطان ، بين كل حائطين منها خندق ، تفصل بينه وبين النفس ، ويقوم كل حائط منها على أساس خاص ، ويحتاج إلى مرمة خاصة ، فحيطانه هي من الاستعاذة ، والذكر ، والاستنصار ، والاستعاذة ، والمجاهدة ، والتوكل ، والتسليم ، وغنائقها هي : التقوى ، والذكر ، والعبادة ، والصبر ، والمداينة ، والحسية ، والنجاة ، وأساسها هو : الشكر ، والرضا ، والصبر ، والإخلاص ، والثبات ، والقبول ، والإقرار ، ثم إن مرممها تكون ثمانية أشياء هي : التهلل ، والتحميد ، والتكبير ، والتسبيح ، والاستسلام ، والتسبيح ، والاستغفار ، والصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم :

فلذا أردنا أن نتجاوز الصدر وجدنا له بابين شارعين إلى النفس ، باب الأمر وباب النهي ، وبوابهما المشيئة والقدر ، وعليهما ستران من الحبروت والملكوت ، وعلى البوابين لباسان من نور الوجدانية والألوهية حشوها الرأفة واللطف والعطف والرحمة ، قد نسجها بنور السلطان والعظمة والمهية والكبرياء ، ثم نجد النفس حياراة من مدينتين عظيمتين ، إحداهما هي النفس الباطنة ، وهي تلك التي وصفناها من قبل بأن جوهرها من نفس التراب وأدناه ، لأنها من موضع وطه إبليس ومركبته ومشاها ، ولذلك صارت عون إبليس في الأذى على ما يأمرها به من الفحش والأباطيل والمعاصي ، والثانية هي النفس الظاهرة ، وعيارات الترمذى تشير إلى أنه يقصد بها هذا الجسد المادى والجوارح السبع التي تخضعه ، وهذه النفس الظاهرة تابعة لمن قادها وغلب عليها ، فإن غلب عليها الملك ، وهو النور والعقل ، كانت تابعة لها ، فإن غلب عليها النفس الباطنة اتفادت لها ، فأصبحت النفس

الظاهرة بذلك ميدان صراع بين النفس والقلب ، أو بين الهوى والعقل . وقد
وسع الله عليها بما أتى إليها من الحلال حتى تتعاق به ، وتحل من وثاق الهوى ،
وتخلص من أسر النفس الباطنة ، وتبتعد للعقل والقلب .

ولقد نجد في هذا الترتيب صورة أخرى لنظرية الولاية ، فالنفس الباطنة
مأثرة آفة ، فن وقف معها فهو مارق آتني ، أما النفس الظاهرة فستسأله فيها
قوى من التخليط ، فن وقف عند هذا الحد كان من العامة والمخاطبين ، فإذا ارتقىنا
إلى ساحة الصدر ، حيث تدبير الأمر بتور العقل ، وموضع الشورى والقضاء ،
كانت تلك درجة المجاهدين من أصحاب الإنابة ، ثم إذا تعمقنا إلى باطن القلب
حيث أنوار المعرفة الباطنة كانت تلك درجة الأولياء من أصحاب المنة الذين تألهم
الرحمة والمشيئة فأصبحوا في حراسة الحق أو في قبضة الربوبية .

وهو في نفس الوقت ترتيب لحل المعرفة ، فالنفس الباطنة لا علم لها إلا دوافع
الغفلة العامة بين البشر ، والنفس الظاهرة على العلم الظاهر بما هو من شأن الجوارح
والحواس ، وما تتلقاه من الأمر والهي ، والتحليل والتجريم ، أما الصدر فساحة
مشتركة بين الظاهر والباطن ، من حيث تسلم فيه أنوار العقل والذهن والفهم
والحفظ والعلم وأنوار القلب والمعرفة والتوحيد ، ومن الصدر ينصهر الكلام
على تصور العلم الذي يتصور فيه ، فإن العلم في القلب ، والتصوير في الصدر ،
والانصباف من الصدر إلى الشفتين^(١) ، ثم يأتي دور القلب فتجده خالصاً للمعرفة
الباطنة وأنوارها على تفاوت في درجاتها ، كما نجد — أيضاً — مهمناً على ساحة
الصدر ، وما يرد إليه من أنوار غلظة ، ظاهرة وباطنة ، داخلية أو خارجية ،
فتصبح جميعها في خدمة المعرفة ، ويكشف العلم الظاهر — حينئذ — عن باطنه الذي
لم يكن العقل وحده قادراً على كشفه أو تحصيله .

أما الصورة التي تعمل بها هذه القوى مجتمعة فإن الترمذي الحكيم يشرحها
في كثير من المواضع غلظة اختلاطاً تاماً بشرحه لنظريته في الولاية ، وأن شئت

١ — علم الأولياء ص ٤٠ ب ، وأبواب في صفة العلم ص ٢٧ .

عقل الله يشرح الولاية من خلال شرحه لها ، وهو يرى أن الإنسان مطبوع على سبعة أخلاق هي الغضب والرغبة والرهبة والشهوة والغفلة والشك والشرك ، وأن الخلق قد أقروا جميعاً لله تعالى بالربوبية ، فطرة الله التي فطر الناس عليها ، فأقروا له تعالى بالربوبية من غير عقل ، ثم أشركوا به غيره في ملكه ، لأنهم نطقوا من قلب مظلم ، ثم غفلوا عنه ونسوه ، فجمعوا في أنفسهم هذه الأخلاق السبعة ، الغفلة ، والشك ، والشرك من عدم المعرفة ، والغضب ، والرغبة ، والرهبة ، والشهوة من أجل النفس ، فمن الله عليه من ولد آدم بالمعرفة ، واستنار قلبه بما أعطى حتى عرف ربه ، وصدقه في وعده ووعيده ، فنفق بالتوحيد ، وأتى يديه سلماً ، فقد ذهب عنه الشك والشرك والغفلة ، وبذل بالغفلة اليقظة ، وبالشك اليقين ، وبالشرك الإخلاص ، ولكن بقيت فيه الشهوة والرغبة والرهبة والغضب ، ثم هو على قدر نور إيمانه يكون من هذه السبعة باقية فيه ، فصرته الغفلة عن الله ، وتعميه الظلمة كالشك ، وليس بالشك ، ولكنه ريب القلب واضطرابه ، ويعتميه كالشرك ، وليس بشرك ، ولكنه شرك الأسباب الموضوعة في كافة المحالقات (١) ،

١- قلب البعد قبل أن يؤمن أغلف ، فإذا أثار رحمة الله صار القلب بلا خلاف ، ولو أخذ له ربه بالإيمان ، وبجعله عبداً إليه ، فانقضت عنه عبادة الشك والشرك ، وقد جعل له عينين وأذنين وباب يتصل بالصدر عن طريقها جميعاً ، فإذا خرج النور من باب القلب أشرق في الصدر فأبصرت عين القواد ذلك النور ، فإذا فكر في الجنة أو النار أو في شيء من أمور الآخرة ، أو اعترضه فكر الأمور من الخير أو الشر ، صار لكل فكرة في الصدر ظل على هيئة (٢) ، ثم يسطع عليه ضوء العقل فيميز الخير بهائمه وحسنه وزينته ، والشر بقبحة وشينه وظلمته ، وعين القواد تنظر إلى ما يتصور على الصدر من تلك الأمور ، وما يقع من ظلمها ، فتصير

١- أدب النفس ص ١٣٦-١٣٨ ، وباب في صفة العلم ص ٤٩ لب .

٢- يرى الحكميم أنه إذا ذكر الرب تعالى لم يقع لذكره ظل على الصدر ، ولكنه يشرق ، ويتلاشى النور لأن الأشياء مخلوقة فيقع لها ظل ، أما نوره فيشرق في الصدر فلا يقع له ظل ؛

الأشياء والأمور كلها له معاينة^(١)، فيستقر القلب ، ويعطش بما أبصر ، وهو اليقين •

هذه الأمور التي ذكرنا أن صورتها تنطبع على الصدر في ضوء نور القلب ، إذا لم ينلها هذا النور ، ولم ترها عين الفؤاد تظل فكرة تتردد على اللسان ، ويعبها الذهن ، ويحترقها الحفظ ، ويميزها العقل ، فهو علم لم يستقر به الصدر أو يعطش إليه القلب ، وذلك هو العلم الظاهر ، «وقد جاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : العلم علمان : علم في القلب فذاك العلم النافع ، وهو هذا الذي وصفنا ، فإتاما يضيء القلب لأن عين القلب قد أبصرت صورة ما ذكر له على صدره من داخل البيت ، فاستقر القلب ، وعلم [على] اللسان ، فذاك حجة الله تعالى على ابن آدم ، فذاك علم حفظ ، وليس له قرار في القلب ، والحفظ قرين العقل ، وكان هذا العلم مستودع العقل والذهن ، به يعلم الحسن من القبيح ، والزين والشتين ، والضر والنفع ، فعلم الذهن يريك ما تناله عين الرأس ، والعلم مستودع المعرفة ، وهو علم اليقين ، يريك ما تناله عين الفؤاد ، يريك الأشياء بصورتها حتى تعبد الله تعالى على رؤية التدبير^(٢) ، فعلم الذهن وهو علم النفس الذي محصله بالآلات يظل من علم الظاهر ، ما لم تشرق عليه أنوار الإيمان وأنوار التوحيد فيتصور في ضوءها على ساحة الصدر حيث تراه بصورته عين الفؤاد ، ويصبح يقيناً ومعاينة ، عند ذلك يصبح معرفة أو حكمة أو علماً باطناً^(٣) وإن علم الأشياء مجتمعة متراكمة في الصدر بعضها على بعض ، فإحساس القلب من ذلك العلم هو علم القلب أداه إلى الذهن وإلى الحفظ ، فاللهن قبله ثم استودعه الحفظ ، حتى يؤديه عند الحاجة إليه فما دام هكذا [فهو] ساكن خامد لا قوة له ، فإذا تصور في الصدر بعين الفؤاد قوى القلب باللى تصور ، فهذا علم مستنير^(٤) .

كل هذه المادة التي تحدثنا عنها تبدأ معرفتها من خارج القلب ، وتنتهي في أعلى درجاتها بأن تتصور في الصدر أمام عين الفؤاد ، فيراها القلب بعينه ، وتصبح له يقيناً ومعاينة بعد أن كانت مجرد علم أو إحساس ، لكن هنالك معرفة

١ - علم الأولياء ص ٦٦ ب ، وأبواب في صفة العلم ص ٢٢ ب - ٢٣ أ .

١ - علم الأولياء ص ٤٥ أ ، وأبواب في صفة العلم ص ٣١ ب - ٣٢ أ .

أخرى هي هي الحكمة أو المعرفة حقاً ، وهي تلك التي تبدأ من القلب لتشرق أنوارها في الصدر ، وتتراها حينئذ الفؤاد ، وتعتبر بها جميع وسائل الإدراك الأخرى التي تتولى حمايتها - في نفس الوقت - من سطوة العدو وسطوه ، تلك هي المعرفة التي وضعها الله في قلب من شاء من عباده ، وجعل حولها بحور العلم متضمنة لأعماق الله وحلم صفاته^(١) ، وهي جوهر نقيس لا يحاط ببلغ ثمنه ، « فجعل للقلب عينين ، وجعل لما طريقاً إلى المظهر وهو العرش ، ومد بصرك إلى مظهر نور العلم بالله ، والمعرفة لله ، حتى يرجع بصره إلى صدرك بعلم عزيز ، وأمور مستورة يعلم كتبها^(٢) » ، فإذا أشرقت أنوارها من باب القلب إلى الصدر ، وانفتحت العيان من الفؤاد لذلك الإشراق ، فانما ينتظر الفؤاد إلى صفة من الصفات التي ظهرت من القدرة ، فإذا نظر إليها وإلى ما يخرج من خلقه منها « عاين في تلك الأشياء التي في أرضه وفي نفسه عيان ربوبيته فربح بحمده وشكره ، وإذا نظر إلى ملك الملك أحنى ملك القدرة في الفردية التي منها خرجت تلك الصفات هانت الأشياء ودقت في عينه ، وتلاشت نفسه عنه ، وبقي قلبه في فرديته وعظمته^(٣) » .

وهذه المعرفة إنما تتأتى من إقبال القلب على الله ، فإذا أقبل القلب على الله تعالى أشرق فيه نور المعرفة على قدر صفاته وتفاوته كالمرآة إذا قابلت بها عين الشمس تشرق في بيتك على قدر صقلها وصلابها ، وذلك أن المرآة المصقولة إذا نظرت فيها أرتك عن العين وعن الشهاب وخلفك وأمامك ، فإذا قلبت بها إلى عين الشمس هكذا فلاقى نور المرآة نور الشمس وجدت الشمس تشرق في مكانك وفي بيتك ، فكذلك إذا صقلت مرآتك ، وهي قلبك ، نظرت عنها إلى الجنة والنار ، وإلى جهنم والحسنة ، وإلى جاهلها ورفعة مرتبتها ، وإلى قبح السيئات ، وإلى الدنيا والآخرة ، وإذا نظرت فيها إلى تدبير خالقك تراه لك عجائب ، وذلك النور الذي تجده عندك إذا أقبلت بمرآتك إلى عين الشمس ليس هو الشمس ، إنما هو نور حدث من

١ - علم الأولياء ص ٦٧ ب ، وأبواب في صفة العلم ص ٢٣ ب .

٢ - نواذر الأصول ص ٣٨٣ .

٣ - مسألة في ص ٥٥ ب من مخطوطة ليزج :

بينهما (١) . . . فاذا أقيمت على الله تبارك اسمه أشرف القلب بالنور (٢) .

ولعل هذا النص يظهر تدرج درجات المعرفة بهذه المرأة الصقيلة التي تظهر مصاحبها ما بين يديه وما خلفه ، فبرى فيها أول ما يرى الحنة والذات ، وجمال الحسنات ، وفتح السبائك ، ثم ينظر فيها تدبير الخالق فبرى عجائب ، ثم يقبل بها على الله تبارك اسمه ، فيشرق قلبه بالنور ، وتصبح أنوارها كلها نوراً واحداً (٣) .

ويطلب الحكم الترمي أن يمثل لإشراق نور القلب في الصدر بتعديل مقام في البيت يضيء جوانبه ، فاذا رفعت يداً أو شيئاً بين الحائط وبين المصباح وقع لذلك الشيء على الحائط ظل ، وتمثل ذلك الشيء بصورته ، فاذا رفعت بين المصباح وبين الحائط مصباحاً آخر ازداد ذلك إشراقاً وضياء ، ولم يتمثل على الحائط صورة ولا وقع ظل (٤) ، وإذا حيل بين ضوء المصباح وبين الحائط بمائل لم تنطبع ظلال الأشياء عليه ، وذلك هو الشأن بالنسبة لنور القلب ، وما ينطبع في ضوءه على جوانب الصدر أمام عين القواد ، فاذا امتلأ الصدر بما يحول بين سلطان القلب ونفوذ أنواره إليه لم تبين صور الأشياء لخفي القواد ، ولم تظالما أنوار المعرفة إذا أشرقت من القلب ، لأنه قد حيل بينها وبين النفوذ إلى الصدر .

والصدر - كما قلنا - ساحة مفتوحة يتصل جانب منه بالقلب ، وتتصل النفس بجوانبه الأخر ، فإذا ثارت شهوات النفس واستمر حريقها تصاعد لها في الصدر من الدخان والغبار ما يكون له أثره في إضعاف أنوار القلب أو إزالتها ومحوها ، على قدر قوة هذه الشهوات وقوة غلباتها .

على أن الشهوات في حد ذاتها تختلف في درجاتها ، فبها شهوات تستعمل فيها

١ - اختراص دقيق من فكرة الحلول .

٢ - أدب النفس ص ١١٥-١١٦ .

٣ - وسوف يبدو التوافق التام بين هذا التدرج وبين ترتيب الموضوعات التي تناولها حكمة الأولياء وعلمهم عند ما نتعرض لها فيما يلي من هذا الفصل :

٤ - المعبر السابق ص ١١٧ .

حرم الله ، ومنها شهوات تستعمل فيها أهل ، والى تستعمل فيها أهل رجاء فتشبع
بحرص وتخليط ، أو بغفلة عن ذكر الله ، أو بإكثار لا ينظر فيه إلا لإشباع حاجة
النفس ورغائها ، ولكل من ذلك أثره في الصدر وفي إشرافه وانفراحه ، وعلى
قدو هذا الأثر تناقص أنوار المعرفة وتراجع ، وتضعف قوتها ، ويلوي يفوذها ،
وسلطانها ، ويحدث الترمذى عن ذلك فيقول^(١) : « وأكثر وضعت فيه هذه المعرفة ،
فجاءت الشهوات ففعلتها ، ولم يستعمل صاحبها العقل ، ولم يتحرر في ذلك ، فاستعمل
الشهوات ، فتراكت على صدره غيومها وغبارها ودخانها ، فكل شهوة
استعملها من حلها وللنفس فيها نصيب الإكثار صارت غيوماً ، وكل شهوة استعملها
من حلها وللنفس فيها نصيب الغفلة فاستعمل القلب ذلك في غفلة عن الله صارت
غباراً في الصدر ، وكل شهوة استعملها بحرص وخلق وتخليط صارت دخاناً ، وكل
شهوة استعملها من غير حلها صارت ظلمة كالليل ، فبقيت هذه المعرفة في الصدر ،
فتراكت هذه الأشياء فيه ، ولم تجد المعرفة مساعداً إلى أن تُشرف بما فيها من باب
القلب حتى تبصر حيناً الفؤاد ذلك فيقوى ويستقيم ويستمر فصارت القلب
بكنوزة كالمسجون الليل وصاحبه فقير محزون » .

فهذه الغيوم التي تملأ الصدر تحول دون أن تشرق فيه أنوار المعرفة المودعة في
القلب ، وتمنع الأمور التي يعرض ذكرها من أن يقع لها ظل أو صورة ، فظل
كما هي عملاً من أعمال الذهن أو الحفظ أو العقل ، لا تتجاوز مرحلة العلم الظاهر
أو علم السان لكي تصبح علماً يستقر به القلب ويطمئن إليه^(٢) .

فاذا استمر هذا الأمر ، ولم يتشرب العبد بخارية هواء وشهواته ، ويتظلمن
من أسر النفس والشيطان فقد غشى عليه من سوء الباقية ، لأن بمرجه تضباب
وتضباب حتى تصبح معلقة بأدق من الشعر ، وتذهب أخلاق الإيمان ليحل محلها
بحيث السريرة وولاية الهوى ، والعلو قلبي في ساحة الصدر ينتظر متى تنقطع هذه

١- علم الأولياء ص ٥٩ ب ، وأبواب في صفة العلم ص ٢٥ ب .

٢- علم الأولياء ص ٦٦ ب ، وأبواب في صفة العلم (باب فضل العلم ومعرفة
وصورة) ص ٢٢ ب - ٢٣ ب .

الشجرة ، وتسلم المعرفة أصلاً ، ويصبح صاحبها من أهل النار :

وهذه المعرفة التي يخشى على رفعها هي معرفة الإيمان بعد أن تكون قد قضاءت وذوت إلى أدنى مستوى ، والعبد الذي يصل إلى هذا المستوى هو الذي غفل عن مقاومة هواه وشهواته ، وعن رياضة نفسه وتأديبها حتى اعتادت اللذة والشهوة ، ثم استشرت وزغلت ، وظلت تزحف على القلب شهوة في إثر شهوة ، واحدة من حلها ، وأخرى من خبر حلها ، والشيطان يمدّها ويمنيها .

أما إذا قلبه العبد لما تجرّه عليه من الشرور ، وعرف قيمة كنوز المعرفة التي أوصهدها الله في قلبه ، وأنها لا تحل إلا قلباً نقيّاً طاهراً ، وأنها على قدر صفاء الصدر من الهوى على قدر ما ينفذ سلطانها ، وتتألق أنوارها ، إذا عرف ذلك فإنه يقبل على نفسه يظلمها عن عاداتها في كل شيء ، حتى لا تجمد لذة شيء ، ويروضها بقطع المتى ، حتى تنقطع أطماعها في كل شيء ، ويسير بها على نفس الترتيب الذي لاحظناه من قبل في بحثنا عن «جهد النفس» حتى تصبح سلماً لربها ، متقادة لأمره ومشيتاته .

«قيل له : فيها ذا يوجد اليقين ؟»

«قال : بطهارة القلب ، لأن اليقين طاهر فيطهر مكانه ومستقره .»

«قيل له : وما طهارته ؟»

«قال : ترك ما اضطرب القلب عليه ورواك منه تورعاً ، دق أو جل ، ثم تطهره من التعلق بالشهوات والاشتغال بها ، فإذا أنت فعلت ذلك صقلت قلبك فصار لك مرآة بالتورع ، فكلما تفكرت شيئاً من أمر الآخرة تمثل ذلك في مرآتك ، حتى يصير الآخرة لك معانية ، فإذا منعت قلبك عن حريق الشهوات ، كما تصون مرآتك عن حرارة أنفاسك ، تمثل في قلبك الملكوت ، حتى يصير أمر السموات إلى العرش لك معانية ، تبصره بعيني قلبك كأنك تنظر إليه ، كما قال حارثة رضي الله عنه «يا رسول الله كأنني أنظر إلى عرش ربي بارزاً» ، وإلى أهل الجنة كيف يزاوون ، وإلى أهل النار كيف يضاوون ، فقال رسول الله

صلى الله عليه وسلم : عرفت فالزم ، عبد نور الله الإيمان في قلبه (١)

على أنه ينبغي أن لا يفوتنا هنا أن نشير إلى ما سبق أن ذكرناه : من أنه على قدر ما يتخلص الإنسان من شهواته على قدر ما يزداد عطاؤه من الأنوار ، وعلى قدر ما يزداد عطاؤه من الأنوار على قدر ما يقوى على رياضة نفسه وتأديبها (٢) ، وتتكون من ذلك ردود فعل متبادلة في طريق تصاعدي حتى يصل العبد إلى أصل مستوى حيث ملك الملك بين يديه ، وحتى يقع في قبضة ربه ، فيه يرى ويسمع ويصير ، وبه ينطق ويسمى ويبطش ، وبالمثل كلما تراخى الإنسان وقصر في محاربة هواه كلما انقصت أنواره ، وأصبحت الذنوب نكبات سوداء على قلبه ، وكلما تناقصت أنوار معرفته كلما حيت بصبرته وكلت ، وأصبح أكثر تنافياً في مقاومة نفسه وشهواتها ، حتى يظلم قلبه ويسود ، وتتكون من ذلك ردود فعل متبادلة في طريق تنازلي حتى يصل إلى أدنى مستوى ، ويصبح مهدداً بسلب أنوار المعرفة تماماً وقد أعلم أن الإيمان في القلب ، ولا يستتير في الصدر لإحاطة غيوم الشهوات ، ورين الذنوب بالقلب في الصدر وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن العبد إذا أذنب ذنباً نكت في قلبه نكتة سوداء ، فإذا عاد نكت أخرى ، فلا يزال ينكت حتى يسود القلب كله ، فإذا تاب ونزع صقل قلبه ، فأنما ينصقل بالأنوار حتى يتجلى كالمرآة المهيأة ، فإذا صار كالمرآة تراءت له الدنيا على هيئتها ، والآخرة على هيئتها ، والمالكوت ، فإذا لاحظ في المالكوت عظمة الله عز وجل بجلاله صارت الأنوار كلها نوراً واحداً ، فامتأل الصدر شامخاً (٣) .

كما نشير إلى أن العبد لا يستطيع أن يني مجهاد نفسه ، والتخاص من آفاتها لإدراك أنوار المعرفة إلا أن يمدد الله بعونه ، ويؤيده بهديته ، وإن العبد إذا ترك

١- أدب النفس ص ١٠٥-١٠٦ :

٢- الرياضة ص ٥١ :

٣- الرياضة ص ٧٠-٧١ :

الاعتصام بالله ذل وخلل ، ولم يتفقه عقل ولا معرفة (٣).

فإذا من الله على عبده بتأييده وهداية سبيله فانه يتخلص من دنان أهوائه ، وضيوم شهواته ، وغيار غفلاته ، ويصبح والمأ منفرداً « حتى إذا من الله عليك بنور اليقين فهي كالبرقة ، كما تشعل شجر ك ناراً فيذهب أثره وذكره ، كذلك البرقة تحرق قائمة نفسك ، فيذهب أثرها وذكرها ، وتبقى والمأ منفرداً به ، فيكون الأشياء والأمور منك له وبه (٤) . عندئذ تصبح من خاصة الله الذين نالوا ولايته . وفتالوا حكمته .

فالحكمة تكون لمن اختصهم الله برحمته ومشيتته ، واختارهم لمعرفته وولايته ، وإنه ما لم يلوهم منه لم يستطيعوا أن يذكروا من الحكمة شيئاً قال الله تعالى « وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ » (لقمان ١٢) فالحكمة لخاصة الله تعالى ، وإنما صاروا لخاصة لأنهم جاهدوا نفوسهم في الله حق جهاده ، فأعطوا صدورهم من حب النفس وشهواتها ، فاستوجبوا الرحمة ، وأمدوا بالنور فلما أشرق النور في صدورهم طالعوا الحكمة يميون القلوب (٥) .

وشأن الحكيم في أول أمره أن يستجمع أسباب التحفظ والاستمساك ، بحيث لا يقع بما ناله وأدركه غروراً يزين له الميل إلى الدنيا ، والتجزؤ على النبل منها ، ولا فإنه يصبح عرضة للزلل ، وربما سلب ما أعطى ، بل لا بد له أن يظل مستمسكاً معتصماً ، حتى يفتح له في ملك الملك ، ويصير في قبضة الله ، عندئذ يصبح في حصن حصين ، ومأمّن أمين ، فلا يضره ما يتناوله لأنه بالله يأخذ وبالله يعطي ، ويصف الترمذى ميل الحكماء بأنه أكثر ضرراً وفنة « فالحكيم إذا ترك الحراسة فخلص إلى قلبه من أفراس النفس شيء وإن دق فقد مال وكثر ضرره ، لأنه يصير مفتوناً ويسلب الحكمة فهو على خطر ، حتى إذا فتح له في

١ - أدب النفس ص ١٤٩ - ١٥٠ .

٢ - المصدر السابق ١٢٣ .

٣ - إنبات الطلل ص ١٣٧ .

عظمة الله وجلاله ، وصار قلبه في ملك الملك بين يديه ، وصار في قبضة الله عز وجل ، فيه يتلقى ، وبه يعقل ، وبه يأخذ ، وبه يعطى ، فهذا عبد قد امتلأ قلبه وصلبه من الفرح بالله ، وصار حراً من النفس والشهوات (١) :

وهذه الحكمة والمعرفة التي يرنو إليها الحكيم ويستمسك بها ، مثلها مثل حياته الروحية كلها ، يمكن أن تنمو وأن تزداد إذا اتخذ الحكيم لها وسيلة ، وأحكم طريقها ، ويمثلها الترملى بالشجرة التي توضع بذرتها في التربة وتتعهد بالغذاء والسقاء ، ويتقى عليها من الآفات ، فلها تنمو وتزكو ، وتؤتي ثمرها زكياً طيباً ، فالمعرفة كهذه الشجرة سقاؤها : العلم ، وتربتها : أعمال الطاعة ، وحراستها من الآفات : التقوى ، وعلى قدر ما يتوفر لها من هذه الأشياء على قدر ما يكون عظمها وزكاة ثمرتها وطيبها .

ثم إن الأعمال إذا صحت رفعت للعرض على الله ، فإذا نظر إلى العمل اشتعل نور العمل وأشرق ، فعاد هذا الإشراق إلى القلب ، لأن العمل لا تنقطع صلته بقلب صاحبه ، وإن انقطعت صلته بالخواارج ، لأن القلب محل النية ، والنية أصل العمل ، ونية المؤمن على عمل الطاعة لا تنقطع ، فصلة العمل بالقلب لا تنقطع ، فإذا أشرق نور العمل بين يدي الله عز وجل أضاء في قلبه ، فازدادت معرفته نوراً ، وازداد صاحبه بالنور بصيرة ، فإذا أبصر أستفاد علماً بالله لم يكن علمه :

لكن كثيراً من العمال يندحون عن ذلك بالنظر إلى أعمالهم ، فكل عامل قصد بعمله أن يكتبب ثواباً أو يفتى عقاباً فقد اتخذ لنفسه دون الله حدة ومتعلقاً ، فوكل إلى ما أعد لنفسه وتعلق به ، وما لم يفت حيثل بمقتضى الصديق في كل لحظة وحركة صابر من المعجيين والمتكبرين ، وأحبط إعجابه وتكبره جال عمله .

وهناك ميزان يستطيع العبد أن يقيس به قدر عمله ، فإن كان يعمل أعمال البر ، وعينه إلى تربية المعرفة فانه ينظر ماذا يرجع إلى قلبه من الزيادة ، فيرى حرارة

ذلك وفوران القرح ، فلا ينبغي أن يمنع بذلك حتى يعرف أن هذه الحرارة من القلب من نور التوحيد ، تلك تربية المعرفة ، وعلامتها أن يفيد الله علماً به بما ازداد القلب نوراً ، أما إن كانت الحرارة من الجوف من قبل النفس تلك تربية للهوى ، وعلامته ازدياد النشاط للملك العمل ، عندئذ يعلم أنه ترك الطريق ، وأن عليه أن يحلر من آفات نفسه الخفية التي تحبط أعماله ، وتطفىء أنواره (١).

[١] ولعلنا ندرك بعد كل ما ذكرناه مدى التلاحم والارتباط بين العلم والعمل وأن كلا منهما مرتبط بالآخر ، وأن كل خطوة بخطوها المبدى في طريق الولاية هي في نفس الوقت خطوة بخطوها في درجات المعرفة ، وأن كل نور يزداده من أنوار المعرفة هو في نفس الوقت تأييد له في مواقف الولاية ، وهو مصداق ما قلناه بدياً من أن المعرفة هي الوجه الآخر من الولاية ، بحيث لا يمكن الفصل بين نظريته في الولاية وبين نظريته في المعرفة ، وبحيث لا يمكن إدراك نظريته في المعرفة إدراكاً متكاملًا ومتسقاً من دون أن ندرك أسسها في نظريته عن الولاية ، ولعل ذلك سوف يتأكد ويتضح أكثر وأكثر كلما مضينا في هذا الفصل لنبين الموضوعات التي تتناولها الحكمة والمعرفة :

عرفنا في بداية هذا البحث أن الترمذى قد قسم العلوم تقسيماً أولياً إلى ثلاثة أنواع : نوع منها الحلال والحرام ، ونوع ثان الحكمة ، ونوع ثالث علم المعرفة ، وهى الحكمة العليا ، كما أنه قد قسم الحكمة إلى نوعين ، وذلك بإزاء نوعين من العلم ، فكما أن العلم علمان : علم بالله وعلم بأمر الله ، كذلك الحكمة صفتان : حكمة في العلم به وهى الحكمة العليا ، وحكمة في العلم بأمره وتديره وصنعه ، وإذا أردنا أن نضع هذا التقسيم لإزاء العلم بعبارة أوضح قلنا إن العلم علمان : علم العقيدة وهو العلم بالله ، وعلم الشريعة ، وهو العلم بأمر الله ، وأن الحكمة العليا هي التي تقابل علم العقيدة ، وأن الحكمة — الظاهرة — هي التي تقابل علم الشريعة ، وإن يكن في تقسيمه أنواع العلوم إلى ثلاثة أقسام قد جعل علم الظاهر

كله علماً واحداً وكأنه أدرج علم العقيدة في علم الشريعة ، وجعله كله من شأن العلماء بالحلال والحرام ، لكنه عند تقسيمه الحكمة وضع الحكمة الظاهرة يلازم علم الشريعة ، ووضع الحكمة العليا بإزاء علم العقيدة ، فكان أكثر تفصيلاً ووضوحاً ، وأشار بذلك إشارة واضحة إلى الموضوعات التي تتناولها الحكمة .

ولما كان الأولياء - وهم أهل الحكمة - طبقات يرقى بعضها فوق بعض فلا غرو أن تكون الحكمة كذلك ، فأولياء حق الله - وهم الصديقون الذين يجاوزوا مرحلة الصديق إلى رتبة الصديقين - يؤتون - من الحكمة - علم حق الله وهي الحكمة الظاهرة ، وأولياء المنة الذين جاوزوا مرتبة الصديقين فأصبحوا من المقربين الذين يتجاوزون أملاك الصفات ملكاً ملكاً ، أولئك يؤتون - من الحكمة العليا - علم السمات والصفات ، ولا يؤتون - من الحكمة العليا - علم الله فرداً إلا خاصة الخاصة الذين انفردوا في فردانيته وأصبحوا في قبضته ، وهم طبقة المتفردين .

أما أولياء الصديق القاعون بمجاهدة أنفسهم ، ويلك الصديق في أعمالهم وسلوكهم ، فانهم لم يرقوا بعد إلى منازل القرية لكن يصبحوا من أهل الحكمة ، ولكن ما نستطيع أن نجده عندهم هو علم الظاهر ، أو علم الحلال والحرام .

أما علم الحلال والحرام فهو معرفة الله في حدوده وأحكامه ، وهو بداية كل صالك ومرشد ، ولا يستقيم له الأمر إلا بإحكام هذه المعرفة ، وهي ذات ثمرة عظيمة ، لأنها تقود صاحبها إلى الجنة ، لكن ثمرتها تتضامل بالقياس إلى علم الحكمة الذي يقود إلى منازل القرية ، كما أن ثمرة الحكمة تتضامل بالقياس إلى الحكمة العليا التي تشير إلى الله فرداً ، فالعلماء بالحلال والحرام يسلكون بك في طريق الشريعة إلى الجنة ، والعلماء بالحكمة يسلكون بك على طريق الإخلاص في الشريعة إلى منازل القرية ، والكبراء هم العلماء بعلم المعرفة ، والحكمة العليا ، يسلكون بك على طريق الصفاء والزاهة إلى الله (١) .

على أن علم الحلال والحرام وحده لا يكفي في نظر الترمذى لكى تنقاد النفوس للأمر والنهى ، وإنما يلزم أن ترض رضا تحت أفعال المنة الإلهية ، فتسلم وتطيع ، وذلك إذا نظرت إلى علم الله وعلم تدبيره و « هل تنقاد النفوس لهذا الأمر والنهى إلا بعلم الله وعلم تدبيره ؟ ؟ أولا يرى أن جميع الأمر والنهى في تنزيل الله كم هو ؟ ناصحه ومنسوخه ؟ فأما عامة ذلك فهي مواضع [وبيان] تدبير الله عز وجل في الأولين ، وعلم الملكوت ، وذلك ليعلم أن حاجة العباد إلى تلك : : تنقاد نفوسهم لأمر الله ونهيه (١) ، فلما نال العلم بالله ، والعلم بتدبير الله يسرت عليه الحكمة (٢) .

١. وارتباط درجات الحكمة بطبقات الأولياء واضح في حديث الترمذى عند تقسيمه للملوم ، وقد لا حظنا في النصوص السابقة ، كيف ربط العلماء بالحلال والحرام بعلم الظاهر ، وكيف وصفهم بأنهم يسلكون بالعبد في طريق الشريعة إلى الجنة ، أما ما بعد ذلك من منازل القربة ودرجات الملكوت فقد جعله إلى إلى الحكماء والكبراء ، ولعلنا بإيراد النص التالى نزيد الأمر وضوحاً من حيث هذا الارتباط ، ومن حيث بيان الموضوعات التى تتناولها كل طبقة ، يقول في شفاء العليل (٣) : « فبمساعدة العلماء تقوى على معرفة الله تعالى في حدوده وأحكامه ، فهذا ثمرته ، ومحصول ما يتردد في يدك منه ، وهو أمر عظيم بمكانه ، ولكن يصغر في جنب الثانى ، والثانى في جنب الأول ، وبمخالطة الحكماء يفضون إليك أسرار الحكمة ، وهو ما اطلعوا عليه من علم حيوب النفس ، ودقائق الودع ، وصفاء الصديق ، وتوبة العطايا ، وتدبير الله فيه ، وترك تدبيره : : : : : وبمجالسة الكبراء يموت هنك كل داء ذفين فيك ، أولئك قوم تكبروا في كبرياء الله ، واعتزوا بمزة الله ، ولانوا لخلقهم برحمته ، ونطقوا بلطفه ، وتطهروا بقرب نزاهته ، فهم أهل الحكمة العليا » ثم يقول بعد ذلك : « فالكبراء

١- الأكياس والمفترون ص ١٣٤ :

٢- نواحر الأصول ص ٣٨٣ :

٣- ص ٦ ب :

والمهلويون إليه ، المحبون على طريق الأنبياء نالوا منه الحكمة العليا ، والساثرون إليه على طريق الأولياء نالوا منه الحكمة الدنيا ، و [علم] عيوب النفس ، وعلم الصديق في أموره وفي العطايا ، فالساثرون إليه على طريق الأولياء ، وهم الذين نالهم رحمته فتقلتهم إلى مرتبة الصديقين في منازل القرية هم الذين نالوا منه الحكمة الدنيا ، وهي الحكمة الظاهرة ، أو الحكمة - بإطلاق - أما الكبراء الذين نالهم منته فجلجلتهم على طريق الأنبياء ، ومن تبعهم في نفس الطريق من أهل الصديق ، فهؤلاء ينالون الحكمة العليا :

فا هي إذن الحكمة الدنيا التي ينالها الصديقون ؟ فيصيحون بها حكام ؟؟ إنها ذات سبب وثيق يسلكهم إلى الله في مرحلة الصديق ، ألم يقوموا بجهد نفوسهم ؟ والتخلص من كافة آفاتهم وعيوبهم وأدناسهم ؟ واستخراج غايتهم في الصديق ؟ بحيث لم يعد لهم بعدها موضع قدم يتخطون إليه ؟ إن رحمة الله سبحانه وتعالى تتألم في نهاية الأمر وتقبلهم إلى محل الصديقين حيث ينالون الحكمة الدنيا التي وصفها الترمذي بأنها علم عيوب النفس ، وعلم الصديق في أموره وفي العطايا :

وتدخل هذه العالوم مع غيرها مما يناله الحكماء تحت علم التدبير ، أي علم تدبير الله لعباده ، كيف خلقهم وركبهم وأنشأهم ، وكيف خلق الدنيا وربها وبخسها لهم ، وجعلها دار خلعة وعبودة ، وكيف اضطروا إلى ما تخرج الأرض من ثمرات ، وسر أموره فيها بالأسباب ، وكيف قرب وأدنى ، وأبعد وأقصى ، وكيف جعل في أصل خلقتهم أنوار معرفته ، ووضع الهوى والشهوة ووسواس النفس ، ثم كيف جعل للبدن سبيلا إليهم ، ثم كيف ابتلاهم بالأمر والنهي ، والتجليل والتحرير ، والمداولة بين مختلف الأحوال ، ورتب لهم الأعمال ، وصوب الأعمال ، ثم جعل لهم داراً أخرى يتقبلون إليها ، فيها الجنة والنار ، وفيها دار الماوك والأحرار ، فأحكم في كل ذلك تدبيره الذي وضعه لعباده مما أشرنا إليه في بداية هذا الفصل ، وإنه يقبى على العبد أن يرعى تدبير الله له ولا يخرج عن طرق العبادة :

فالحكيم يرى كل شيء بالله ومن الله ، وإن أخفى هذا السر وراء الأسباب

الظاهرة ، فقد جعل الله من تدبيره أن يستر أموره بالأسباب « فقال أنا الرزاق
ثم جعل أرزاقهم في ماء الحيوان تحت العرش ، ثم وكل ملائكته بالقطر ثم السحاب
لقبوله ، وبصر الرياح لتحمل كثيف السحاب ركاباً ، ويسط كيف يشاء ، ثم
أمر السحاب أن يدر القطر مطراً ، ثم أمر الأرض أن تقبل ودائع القطر ، ثم أمرها
أن تنفجر عن ذلك القطر في أصلب موضع منها من أجواف الصخور من الجبال
: : : وكذلك سائر الأشياء التي اضطر إليها الأدنى ، فهله كلها أسباب ،
والأدنى يرى ما ظهر من هذه الأشياء التي ذكرنا ، وفي باطنها وبؤيتها ، وهو
الذي دبر لها كله من القدرة ، وأمضى التدبير بمشيئته » : : : .

والحكيم يرى أن الأحوال التي تتناوب العبد إنما هي من تدبير الله ، فيقبلها
راضياً بها متهجاً لها ، ولو كانت من مكروهات نفسه ، لأن تدبير الله له أفضل
من تدبيره لنفسه ، فيجاهد نفسه مكرماً أن هذه الدنيا لم تجعل للمشقة والاختيار ،
ولا لتفجير والاقتدار ، ولكن للعبودية والاضطرار « لأن الدار دار العبد ، أنشئت
للعبودية ، والآخرة دار الأحرار والملوك ، فوافق الله في تدبيره ، وترك حظ
نفسه ، فوضع نفسه لله ، وآثره على نفسه » : : : ويعلم يقيناً أن كل شيء قد تم
وأحكم « وذلك أنه لما أبرز ملكه من غيبه إلى عرشه ومجده وأرضه وملائكته ،
واستوى على عرشه حمد نفسه ، ثم أتى على نفسه بالأمثال العلى والأسماء الحسنى ،
وخلق اللوح ، والقلم ، وعدن الجنة يده ، وحشاها بالإقبال عليها رحمة ولطفاً
ونزاهة وطيباً [و] بنظرة واحدة إلى خلقه أدنى وأقصى ، وأسعد وأشقى ،
وبسط الرزق وأكدى ، كل ذلك عدل منه ، وإيقاب واحد حشا الجنة فعبادت
الجنة بإقباله هبة لا ينقضى على طول الأمد موادها ، ولا ينقذ نعيمها ، ولا يفنى
أهلها ، وصارت الدنيا بنظرة واحدة محكمة لا يتفاوت تدبيره ولا ينقضى ، يدور
تدبيره معهم دوران الرجا حتى ينقضى كله وينقذ » : : : .

١- نوادر الأصول ص ٣٩٧ - ٣٩٨ .

٢- مسألة في كيفية خلق الإنسان ص ١٨٠ ب :

٣- غرس العارفين ص ١٨٩ أ - ب :

« والحكمة من تدبير الله ينطقون ، وكيف دبر شأن الآدميين وكيف ركبهم ، ومن أين استخرجهم ، وأين وضعهم ، وإلى أين دعاهم ، فينشرون من الله ، ويشيعون نعمه لديهم ، ويصفون تركيب أجسادهم ، ومكان العدو منها ، وسلطان الشهوات فيها ، ويعرون بين أعمال القلوب ، وأعمال النفوس ، وتدخل العدو ، فإن النفس وسواساً يندق في جنبه وسواس العدو ، ويصفون شأن الدارين : : : : : وانقسام هذه الدار على الدار الآخرة ، ويصفون الإرادة ، ويعرفون المرئيين مكان النفس لإضداد المطايا الواردة على السالكين بذلك الطريق إلى الله ، ويقولون المرئيين في درجات المطايا قولاً وهداية ، فإن التقوى في هذا الطريق أصعب وأدق ، وأعظم وأثمة من التقوى في طريق الشريعة ، لأن طريق الشريعة على الجوارح ، وهذا الطريق بالقلوب في مرها على النفوس ، فيحتاج أن يسلك بعقل القلب على شهوات النفس بالحراسة العظيمة ، والاستعانة بالله حتى يسلم ذلك العمل الذي نهض في القلب من آلة النفس ، فيخرج إلى الجوارح سليماً يصعد إلى الله سليماً من آفات^(١) » .

فعلم تدبير الله تعالى محيط بكيفية خلق الإنسان ، وتركيب أعضائه ومكان العدو منها ، وكيف يوسوس ، وكيف يثور الهوى من نفس النار ، فيثور معه في الصدر دخان الشهوات ، وكيف يتخلص الإنسان من ذلك رياضة تقسه رياضة يحترس خلالها من مكر النفس ، فيقابلها بما يفسد عليها مكرها ، ويفسد عليها أمرها حتى ترضخ ، مدركاً أنه لا يستطيع أن يقوم بذلك بمجهده وحده ما لم تتداركه رحمة من الله التي هيأ لعباده يوماً يحاسبهم فيه ، ويقتضيه حقه ، ويقتضيه العبودية التي تعبد بهم بها ، والأمانات التي أودعها لديهم ، وأنه حين يكرم ويهين إنما يبرر عدله ، ويفضل بمد ذلك على من شاء بمهته^(٢) .

فالسالك أو المرید يحتاج لمن يرشده إلى كل ذلك ، وإلى من يأخذه بيده في

١ - أنواع العلوم ص ٢٧ ب :

٢ - غرض العارفين (درجات الذكر ومراتب التذاكرين) ص ٩٢ ب ، ونوادر

الأصول ص ١٤١ - ١٤٢ ،

هذا الطريق ، لأن مر هذا الطريق على النفوس ، فيحتاج إلى حراسة عظيمة ، حتى يسلم ظاهره وتسلم أعماله وقال له قائل : كيف يؤديه علم التدبير في ظاهره ؟

وقال : إذا علم التدبير تصور له صور الأعمال ، فرأى مراتب الأعمال عند الله ، فالصلاة لها مرتبة ، والزكاة لها مرتبة ، والصدقة لها مرتبة ، والضياع له مرتبة ، والحج له مرتبة ، والجهاد له مرتبة ، وكذلك سائر أعمال البر ، لكل عمل مرتبة ولكل عمل صورة ، والصورة رأس العمل وإنما اختلفت مشيئاتها باختلاف صورها ، ومن التدبير خرجت الصور ، فمن عرف هذه الصور من الأعمال فاعلم يعرفها بالعلم بتدبير الله تعالى ، فعلى حسب ذلك يقيم حرماتها ويضعها مواضعها^(١) :

والحكم يدرك ذلك كله ، ويعرف كيف يعالج النفوس علاج التدبير بها التي اجتاز مراحل اختيارها والابتلاء بأفاتها حتى أقبله الله منها :

ولذلك أمكن أن يطلق اسم ولاية التدبير على ولاية حق الله وولاية الصادقين لأنها ولاية السالكين على مراعاة تدبير الله تعالى : «ومعنى ولاية التدبير أن الله شرع السبل وهدى القلوب ورزق العقول وأكد الحجة بالرسول : وبما جاءوا به من البيان وأيد [هم] بالملائكة يهدون ويسلحون ، وقيل لم يسيروا إلى الله سيرا مستقيماً في هذا الصراط ، فإن عارضتكم نفوسكم بخلاف ما أمر الله تعالى فجاهدوها وسأوا الله للمعونة فهذا تدبيره الذي وضعه للجميع . فمن صدق الله تعالى في مجاهدة النفس حتى بلغ أفصاها فعندها يرحمه الله تعالى عند انقطاع أسبابه وتوفقه بها (في الماشئ : لعله وتوفقه به) صارخاً مضطراً ، فيأخذه من تدبيره الذي وضعه لعباده ، ومن مجاهدة النفس إلى تدبير نفسه ، فهو القادر على ذلك ، فيوكل به الحق تبارك وتعالى ، حتى يسير به إلى منازل القربة^(٢) ، وعندئذ ينال علم الحكمة الظاهرة ، أو علم التدبير ، أو علم التنصيص :

١- علم الأولياء ص ٤٩ أ ، وأبواب في صفة العلم ص ٢٦ ب - ٢٧ أ ونوادر الأصول ص ٣٨٨ .
٢- نوادر الأصول ص ٢١٤ .

ولعلنا أدركنا علاقة هذه الأسماء بموضوعها ، فهي علم التدبير من حيث إنها معرفة تدبير الله لعباده منذ أبادهم إلى يوم يلقونه ، وهي علم النفس وحبوبها من حيث إنها تشتمل على معالجتها ورياضتها ومعرفة دقائق مكربها وغضايا شرها ، ومقاومة شهواتها ورغباتها ، ثم هي الحكمة الظاهرة لأنها تتعلق بالأعمال ومعرفة صورها ومراتبها ، وتتعلق بإبراز هذه الأعمال من القلوب على الجوارح بحيث تمر على النفوس فتخرج سليمة لم تكلمها النفس برغبة أو شهوة ، ولم تجد فيها للذة أو فرحة ، ولم ينل اللغو منها نيلا^(١) ، ثم هي الحكمة - باطلاق - لأنها في مقابل العلم الظاهر تتعلق بما في باطن هذه الأعمال من الثبات والمشيدات ، كما تتعلق بما ينبغي أدائه على الجوارح الباطنة من الأعمال :

ولقد وصف الصهرودي هذا العلم بأنه من أئز علوم القوم ، فقال^(٢) : « وعلم النفس ومعرفتها ومعرفة أخلاقها من أئز علوم القوم ، وأئوم الناس بطريق المقربين والصوبية أئومهم بمعرفة النفس وعلم معرفة أقسام الدنيا ووجود دقائق الهوى وغضايا شهوات النفس وشرها وشرها ، وعلم الضرورة ومطالبة النفس بالوقوف على الضرورة قولاً وفعلًا . . . » وذلك بعينه هو ما يسميه أئرملى الحكيم بعلم التدبير :

ولكن إذا اشتغل الإنسان بهذا العلم وانصرف إليه دون أن يستشرف إلى ما هو أعلى من ذلك فربما استغرقه هذا العلم وقطعه عن مواصلة سلوكه وطريقه إلى الله ، بل ربما قاده ذلك إلى الوقوع في حبال الشيطان « فزابل النفس في صلودهم ، وعلاقات الشيطان في كلامهم ، ترام الشهر والدهر في كلام مسلسل لا ينقطع ، إذا ذكر العيب عابوه ، وذكروا عيب العيب ، وإن لحظت كلها فميب ، وإن لم تلحظ فميب ، فهذا متى ينقطع ! »^(٣) .

١ - خلق هذا الأدي ص ١٩٩ ب :

٢ - حوارف المعارف ص ٢٦ :

٣ - ختم الأولياء ص ٤١٨ :

فعلم النفس وعلم حيويها علم جليل ذو فائدة عظيمة ، وهو الحكمة الظاهرة ، وهو علم الصديقين من الأولياء ، على أن يلاحظ عدم الاستغراق فيه والانصراف إليه كلية ، ولا قتل :

أما علوم الكبراء من الأولياء فكلما غرق فيها الإنسان ازداد حياة وقوة ومقدرة على مواصلة السير إلى الله ، وأصبحت له سائر العلوم الأخرى الظاهرة والباطنة على الترتيب ، لأنها منها خرجت ، ومنها برزت ، فعرف العلم من أصوله ، وراه بجنى قلبه ، وميزه بأنوار عقله ، وأداه بعد ذلك إلى اللسان والحوارج محتشياً بالأنوار ، حيث يصعد فيخترق بأنواره الحجب إلى الله ، ولأنما العلم علم الحق ، ثم علم الصنع والتدبير ثم علم المقادير ، ثم علم البهية ، ثم علم الآلاء الذي يبدأ مع المشيئة في الأحدية والفردية ، فنأخذ برأس جبل كل نوع من هذه العلوم وقع في بحر الله عز وجل ، فغرق فيه ، وأحياه الله به (١) .

فهذه هي الحكمة العليا التي ينالها المقربون والسابقون المنفردون ، وهي من أوضح علاماتهم التي يعرفون بها ، وهي - كما رأينا - عدد من العلوم ، ويمكن أن تعود جميعاً إلى علم الأسماء والحروف ، ثم إلى مبدأ هذا العلم الذي منه ظهر ، وهو العلم بالله فرداً ، فأوضح علاماتهم ما ينطقون به من العلم من أصوله .

« قال له قائل : وما ذلك العلم ؟ »

« قال : علم البهية ، وعلم الميثاق ، وعلم المقادير ، وعلم الحروف ، فهذه هي أصول الحكمة ، وهي الحكمة العليا ، ولأنما يظهر هذا العلم عن كبراء الأولياء ويقبله منهم من له حظ من الولاية (٢) » .

ولسوف نعرض فيما يلي لأبرز هذه العلوم - التي نالت اهتماماً كبيراً وإشادة عظيمة في كتب الترمذی ورسائله - مع ملاحظة أن هذه العلوم جميعاً يتصل بعضها ببعض برابط وثيق قد يكون ظاهراً في بعض الأحيان ، وقد يكون خفياً

١- المصدر السابق ص ٤١٩ :

٢- المصدر السابق ص ٣٦٢ :

لطيفاً في بعضها الآخر ، بل إن صلتها بعلم التدبير وثيقة على الرغم مما قد يبدو من انفصال ظاهري ، ولذلك ذكره الترمذى في نصح السابق بين علوم الحكمة العليا ، فعلم التدبير يمكن أن يعتبر كالمقدمة أو التمهيد لما يليه من العلوم الأخرى ، ولذلك جاز وضع التدبير في نسق بين هذه الأمور « فإنه كان في البدء علم ، ثم ذكر ، ثم مشيئة ، ثم تدبير ، ثم مقادير ، ثم إثبات في اللوح إلى وقت ، ثم إرادة ، ثم قوله كن ، ثم قضاء ، فإذا قال : كن ، كان على الهيئة التي علم ، ثم ذكر ، ثم شاء ، ثم دبر ، ثم قدر ، ثم أثبت ، فالذكر نفاذ العلم ، والمشية نفاذ الذكر ، والتدبير نفاذ المشية ، والمقادير نفاذ التدبير ، والإثبات نفاذ المقادير ، والإرادة نفاذ الإثبات ، والقضاء نفاذ الإرادة ، وكن نفاذ القضاء^(١) » حتى إن علم الميثاق المذكور بين علوم الأكابر من الأولياء ، وظاهر أنه يمكن أن يعتبر من علم تدبير الله لعباده ، فهنا تبدو الرابطة وثيقة بين الحكمة الظاهرة والحكمة العليا ، فالحكمة الظاهرة ما كان له صلة بالظاهر من هذه العلوم ، والحكمة العليا ما يعن من ذلك :

ولقد تحدثنا فيما قبل مما تيسر لنا معرفته من الترمذى عن يوم الميثاق ، وما نراه إشارة كافية لموضوعه في هذا الباب ، بحيث لا نحتاج إلى زيادة أو تكرار .

أما علم المقادير ، فلقد أوجزه الحكيم حين سئل : « ما تقدير الله ؟ »

وقال : إبراز علمه في عبيده من الغيب ، فقد علم ما يفعل هذا العبد ، فأبرز علمه^(٢) :

ولقد تم ذلك يوم المقادير ، حين لم يكن هناك شيء بعد « وذلك أن الله تعالى كان ولا شيء ثم قدر المقادير ، فأبرز علمه في خلقه يوم المقادير ، ولا عرش ولا كرسي ، ولا جنة ولا نار ، ولا مكان ولا زمان ، ولا وقت ولا خلق ،

١ - غرس العارفين ص ٥٤ ب ، وهذا الترتيب كما هو في الأصل ويحتاج إلى إصلاح لطيف ليصير « ثم قضاء ثم قوله كن » .

٢ - المصدر السابق ص ١٦٤ .

ولا مخلوق (١) ، وفي هذا اليوم ظهرت النفوس ، فأعرضت عن الله ، وأقبلت على شهواتها ، فصارت السيئات سيئات ، وأصبحت ذات حشمة يستحى من إتيانها (٢) ، ويصبرورة السيئات سيئات ، والحسنات حسنات ، وتميز كل منها عن الآخر برزت الشرائع بعللها وأحكامها وأصولها ، يدرك ذلك من أدرك الحكمة البالغة ، يقول الترمذى (٣) : « فالقياس هو إلى سياق ، أن يسوق كل فرع إلى أصله الذى أصله الله عز وجل لعباده من الحكمة البالغة الباطنة ، لا الحكمة الظاهرة ، فإن الحكمة البالغة هى التى [برزت] يوم المقادير من قبل خلق السموات والأرض بخمسين ألف عام : : : : : وإنما كانت حكمة بالغة لأنها بلغت علم المقادير ، ومنها جرت إلى العباد إلى الحكمة الظاهرة التى أدتها الرسل إلى الأمم » .

ومن هذا النص ندرك تماماً معنى ما أشرنا إليه ، من قبل ، من أن أهل القياس ينبغي أن يكونوا من أهل الحكمة العليا ، لا من أهل الظاهر ، كما ندرك معنى الأصول التى أصلها الله لعباده ، والتى ينبغي على صاحب القياس أن يرجع إليها فى قياسه ، لأنها هى تلك الأصول التى أصلها الله لشرائعه فى يوم المقادير ، وليس يدركها إلا من أوقى الحكمة العليا ، وهى الحكمة البالغة التى بلغت يوم المقادير « فإن الله سبحانه شرع لكل رسول شريعة الأمر والنهى من الحكمة البالغة ، فمن عرف ذلك فقد عرف الشرائع (٤) » ، وإنما وضعت هذه الشرائع ابتلاء للعباد ، واستخراجاً لما ثبت لهم فى سابق علمه ، لأن المقادير وقت الابتلاء والعبادة (٥) ،

١ - المصدر السابق (كمال المروءة) ص ٧٣ ب :

٢ - منازل القربة ص ١٨ أ .

٣ - الفروق ص ٩٣ ش ، ومن هنا يظهر أن معرفة الحسن والتقيح فيها جانب عقل وجانب توقف فالحائز العقل لإجمالى ، وهو ما كان فيه حظ للنفس وإعراض عن الله ، وبالعكس ، وبالحائز التوقف ما كان بالشرائع ، وينقلب على التمرى الميل إلى الجانب التوقفى كما هو متجرب أهل السنة .

٤ - إثبات العمل ص ٣٨ أ :

٥ - منزل القربة ص ١٨ أ :

«فالخلق في المقادير مأخوذون بالعبودية لزوم الحجة ، فمنهم من وقى ، ومنهم من أبى ولم يتنصض العهد ، ومنهم من أبى وتنقض العهد^(١)» فإذا انتهى وقت الابتلاء والتحصيل عادت الأمور إلى ما كانت عليه في البدء :

فهى مقادير ابتلاء ، وهى - فى نفس الوقت - مقادير تقسيم^١ المخطوظ على العباد ، حيث أبرز الله علمه فى خلقه يوم المقادير ، وتشمل هذه المخطوظ ما يتعلق بحياة العبد من إيمان وسعى ورزق وأجل وغير ذلك ، ثم أتت كل ذلك فى القوح المخطوظ ، دون حاجة منه إليه ، ولكن لتطمئن القلوب ، وتسكن النفوس ، وتسقط أشغالها فيما يراد لها ، وتتفرغ لما خلقت له من الخلة والعبودية^(٢) ، ولعل ذلك هو معنى القدر عند الترمذى الحكيم ، والشواهد التى رأيناها له تؤيد ذلك^(٣) .

وما وضع فى جملة كل عبد ونشأته - حسبما قسم له من المخطوظ يوم المقادير - لا بد أن يظهر فيما بعد فى واقع الحياة الدنيا ، وأن يقوده إما إلى الجنة أو إلى النار ، وإما قسم هذه المخطوظ باليال ، «فوقت الجباية من الله تعالى والخيرة على هذا الموحد من كل ألف واحد ، وفى تسعة وتسعة وتسعون رفق للبال عنهم ، وجعل ياله لواحد من كل ألف من الآمين ، قسم المخطوظ يوم المقادير باليال ، ورفض من لم يبال به ، فخابوا عن المخطوظ» ولذلك افرقوا فريقين ، عن اليمين وعن الشمال «فلما استخرجهم ذرية من الأصلاب استنطقهم ، فاعترف له أهل المخطوظ من ياله طوعاً لقوله عز وجل حين قال : «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» واعترف من خاب عن المخطوظ ، ومن لم يزل من ياله بقوله «بَلَى» كرهاً ، فللك قوله عز وجل : «وَلَوْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعاً وَكَرْهاً» (آل عمران ٨٣) ، فيصيرهم فريقين : عن اليمين وعن الشمال ، ثم قال تعالى : هؤلاء فى الجنة ولا أبالي ، أى لا أبالي بمغفرتي أن تتألم ، وهؤلاء فى النار ولا أبالي ، أى ولا أبالي

١ - علم الأولياء ص ٤٣ أ وأبواب فى صفة العلم ص ٥ أ :

٢ - أدب النفس ص ٩٤ .

٣ - انظر منازل القربة ص ١٨ أ :

الى أين يصبرون؟

ثم إن حظوظ أهل الإيمان متساوية ، فبعضهم من عامة الموحدين ، والبعض الآخر من أولياء الصدق ، والبعض الآخر من أهل الخلة والقبضة ، وعلى حسب ذلك تختلف حظوظهم - أيضاً - من المعرفة ، فقد أعطى لعباده من أهل الإيمان معرفته مع الحب فلما طالبهم بها كانت مقترنة بحبه فقبلها ، ولما الآخرون فلم يقبلهم ، لأنه لم يسبق لهم حبه ، ولم يسبق استخلاصهم لنفسه .

لكن حبه الذي منحه لم ليس كله على مستوى واحد ، لأن حب الله حبان ، حبه للموحدين جميعاً ، وحبه الخفزون في الخزان الخاصة ، وهذا لخاصة عباده ، على مقدار ما خرج لهم من مته ورحمته ، على أن مبتدأ الحظ يكون في لحظة واحدة يلحظ الله بها أهل الأرض ، إذ أن الله عز وجل في كل يوم ثلاثمائة وستون لحظة يلحظ بها أهل الأرض ، فمن أدركته تلك اللحظة صرف عنه شر الدنيا والآخرة ، وأعطاه خير الدنيا والآخرة ، عند ذلك «يفتح الله تعالى لعبده قلبه ، ويقذف في صدره النور حتى تنفوق حجب الشهوات ، ويضيء صدره ، فيكون على نور من ربه ، ويجعل له طريقاً إليه ، فلذلك مبتدأ الحظ ، فلا يزال يسير إليه ، وبأية المدد من النور حتى يصل إليه ، فيظهر على قلبه جلاله وعظمته ، وجماله ، وبهاؤه ، فلا يزال هناك حتى يصل إلى فرديته ، وهذا هو الحظ الوافر» .

على أن ما يبرز في عالم الابتلاء وعالم التدبير ليس إلا تحقيق ما تم لهم يوم المقادير ، حين رشح إليهم من نوره فعلم من أصابه ومن لم يصبه ، وكان ذلك قبل خلق السموات بخمسين ألف سنة ، ولا بد أن ترجع كل طبقة منهم إلى

١ - الرياضة ص ٤٠ :

٢ - المسائل المكتونة ص ١٩ - ب :

٣ - المصدر السابق :

٤ - نوافر الأصول ص ٢٢٤ .

٥ - المصدر السابق ص ١٥٨ :

ما علم منهم ، وبرز لهم من مشيئته في تلك المقادير يوم البلاء ، وجاء عن النبي صلى الله عليه وسلم : إن الله تعالى خلق الخلق في ظلمة ، ثم رش عليهم نوراً من نوره ، فقد ذكر الرش لا الصب ، ولو صب لأطبق نعم الجميع ، وإنما رش ليصيب بعضهم دون البعض ، وقد علم من يصيبه ، والرش [و] هو المقادير صائر ، والرش قسمة بين العبيد مقدرة ، وجاء عنه صلى الله عليه وسلم إن الله خلق المقادير قبل خلق السموات بخمسين ألف عام (١) ، وهنا يبدو أن الرش هو المقادير ، وذلك باعتبار أنه هو الأساس الذي بنيت عليه المقادير وتقسيم الحظوظ بين العباد ، لكن هذا النص يضع أماناً مسألة أخرى ، هي نصه أن ما برز لهم من مشيئة في تلك المقادير كان يوم البلاء ، مع ما استقر في أذهاننا أن يوم البلاء كان من قبل يوم المقادير ، ولعل ذلك لا يدل على التضارب في ترتيب هذه الأمور بقدر ما يدل على وثوق الصلة والترابط القوي بينها ، وعلى أن الترتيب الزمني لم يأخذ مكانه في هذا العهد السحيق ، وأن اعتبارنا له مسألة تقرب الصورة لأذهاننا ، وهذا يؤكد ما أشرنا إليه من قبل من أن هذه العلوم يعلم بعضها لبعض ، ويختلط بعضها ببعض ، ولسوف نجد أنها تعود إلى علم واحد يجمعها في إطار :

أما علم البلاء فهو علم الخاصة من الأولياء ، دون عامة أهل الباطن وجهودهم •

وإذا كانت الميقات قد صارت ميقات في المقادير ، فإنها لم تكن كذلك في البلاء ، ومن الأفضل أن نقول : فإنها ليست كذلك في البلاء ، ولذلك فانه معلما ينتهي علم التدبير ، ويصل الاجتلاء إلى منتهى تعود الأمور إلى ما هي عليه في البلاء وتعتبر إلى سواء ، حتى إن الأمور التي كان يستحي ويخشى منها تزول حجبها ، ويحاضر الله عباده مما ارتكبوه منها ، فلا يملأهم روع ولا مياء ، لأن أمور الدنيا قد انطمست ومعالمها قد ذهبت ، وجوهرتها قد زالت ، وأصبحت الدار دار الأحرار الكرام من الأحياء الخالصاء ، قال أبو عبد الله « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عند ما ذكر الزيادة (٢) : لا يبق في ذلك المجلس أحد إلا حاضره الله

١ — علم الأولياء ص ٤٣ ب ، وأبوأب في صفة العلم ص ٥ أ — ب :

٢ — إشارة إلى قوله تعالى : « الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحَسَنَى وَزِيَادَتُهَا » (يونس ٣٦) .

حاضرة ، فيقول : أى فلان ، أتذكر غلوتك يوم كذا وكذا ، أتذكر يوم كذا وكذا : : : : : ذلك ليعلم أن أحوال الدنيا كلها قد انطمست وذهبت الحشمة وزالت العبوة ، وغمر فضله قبح المعاصي التي كانت منهم ، فاذا ذكر لم ذلك لم يخطهم روح ولا حياة :

«ولمّا ما ههنا تفهم العامة من أهل الباطن .

» ثم من وراء ذلك علم الخاص من الأولياء ما لا يفهمه جمهور أهل الباطن ، ومن أين يدرون ما ذلك الفضل الذي يذهب عنهم حشمة المعاصي ، وإنما يعرف ذلك من لحظة البدء في الذكر الأول قبل المقادير ، قبل أن تصير السيئات سيئات ، فههنا يعلم ما هذا ، وأن أهل الجنة إذا انطمست أحوال الدنيا وانقضت مدة ذلك اليوم [الآخر] عادوا إلى الحالة التي ابتدأهم منها^(١) .

وهذا الذي ذكرناه من علم البدء قد يكون كله أو جزء منه جزءاً من علم آخر ، هو علم آلاء الله ، فقد قال له قائل : ما آلاء الله ؟ ؟ .

« قال : أما آلاء الله فهو ما أبدى من إلهيته ووجدانيته وفردانيته ، كإجلال وإحسان والعظمة والمجبة والكبرياء والبهاء والسلطان ، والمز ، والفخر ، والوفاء ، فهذه صفات أبرزها على قلوب الأنبياء والأولياء ، فبأنكروا مع ذلك واحتملته عقولهم ، وما وراء ذلك مما لم يبدى لم ينكروا ولا احتملته عقولهم^(٢) ، فنجد هنا أن علم آلاء الله هو ما ذكره في موضع آخر بلفظ آخر ، حيث يقول : «فأما الحكمة الباطنة فعلم البدء ، وهى الحكمة العليا ، مطالعة كان الله ولا شيء ، ثم إظهار ملكه ثم إظهار ربوبيته »^(٣) .

فاذا دققنا النظر في ذلك استحال الأمر لأمانا إلى علم صفات الله تعالى ، فعلم السلسلة من علم آلاء الله ، وعلم الآلاء هو ما أبدى من صفاته كإجلال وإحسان

١- منازل القربة ص ١٤ ب وانظر ص ١٨ أ .

٢- غرر المارفين (درجات الذكر) ص ٩٢ ب .

٣- خلق هذا الآدى ص ١٩٩ ب .

والمنظمة : : ثم يكون علم هذه الصفات ، كيف ظهرت ، وبم تعلقت ، وأسماء هذه الصفات ، كيف ركبت ، وكيف ينال الخلق منها ومن نفعاتها ، ثم يتسع الأمر ليشمل بعد ذلك علم الأسماء ، ثم يعود إلى علم الاسم الذي بدت منه هذه الأسماء ، والذي تنسب إليه ، ثم إلى علم الحروف الذي تكونت منه ، وما وضع في كل حرف من العلم والأنوار ، وهكذا تتدرج العلوم كلها ، علماً بعد علم ، حتى تصل إلى الله ، إلى منتهى العلوم كلها ، في ملك الفردانية ، من حيث برزت هذه العلوم وتشتب .

والترملى الحكيم يضع علم الأسماء والحروف على قمة العلوم ، مع تميزه بين علم الأسماء وعلم الحروف ، وجعله علم الحروف في منزلة أعلى من علم الأسماء كما يضع علماء هذا العلم في قمة الخاصة من الأولياء ، لأن هذا مخزون من العلم لا يتقله إلا أوليائه الذين عقولهم عن الله عقلت ، وقلوبهم بالله تعلقت ، وتوالت في ألوهيته ، فهناك كشف الغطاء عن هذه الحروف ، وعن الصفات صفات الذات (١)

وهو يرى أن كل شيء - حتى الأفعال - له اسم يدل عليه ، لأن الاسم مأخوذ من السمة ، وقد سم الله كل شيء باسم يدل على ما فيه ، فن علم علم الأسماء ، وعلم دلالاتها فقد علم جميع العلم ، لأن «جميع العلم في الأسماء» والأسماء دالة على الأشياء ، وليس من شيء إلا وله اسم ، واسمه دليل على ذلك الشيء ، والاسم مأخوذ من السمة ، وكل اسم دليل على صاحبه ، حتى إن نفس الاسم دليل على الاسم : : : : .

«فليس من شيء إلا وقد سمه الله باسم يدل على مكنون ما فيه من الخير والجوهر» (٢)

وعلى ذلك فإن أسماء الله تعالى تدل على صفاته ، وأسماء خلقه تدل على ما أودع فيهم من أفعال وصفاتهم ،

١ - تمصيل نظائر القرآن ص ٦٧ ب

٢ - علم الأولياء ص ١٣٩ ، وأبواب في صفة العلم ص ١١٠

ولما كان كل شيء يعود إلى صفة من صفات الله تعالى ، وأسماء هذه الصفات من الحروف ظهرت ، وإلى الحروف رجعت ، كان أصل العلوم كلها في حروف المعجم ، فاما العلم فهو الأسماء ، وأما أصل العلم فهو الحروف المعجمة ، وهي ثمانية وعشرون حرفاً ، ومنها ابتدئت اللغات (١) ، وفي حروف المعجم علم البنية كله ، وصفات الله وأسماءه من صورة حروف المعجم ، وصورة أبي جاد وفيها علم التدبير من لدن أنشأ خلق آدم إلى يوم الوقت المعلوم (٢) ، فإن العلوم كلها في حروف المعجم ، لأن مبتدأ العلم أسماء الله ، ومنها يخرج الخلق والتدبير في أحكام الله وحلاله وحرامه ، والأسماء من الحروف ظهرت وإلى الحروف رجعت (٣) .

يكن كيف أمكن أن يكون في علم الأسماء علم الشيء المسمى ؟ أو معنى أوضح ، ما هي علاقة الأسماء بمسمياتها ؟ وما هي علاقة العلم بالمعلوم ؟ لا بد أن تكون هناك علاقة تحول للحكيم أن يبرز هذه الدعوى . إن الحكيم يرى أن العلم علامة المعاني ، وأن في المعاني نفس الأشياء المقصودة بالإظهار (٤) ، وقد بين يادى غنى هذه أن اسم الشيء دليل على مكنون ما فيه من الخير والجرم ، وأنه السمة التي وصفها الله بها ، فليست كل الأسماء داخلة تحت هذا العلم ، ولكنها الأسماء التي وضعها الله ، ووسم بها الأشياء ، ويسمى الحكيم الترملى بالأسماء الأصلية ، والأسماء سمات الشيء ، فكل اسم دليل على صلبه ، ومشتق من معناه ، والأسماء الأصلية هي التي جاءت من عند الله تعالى مثل يحيى ، قال الله تعالى «إِنَّا نُبَشِّرُكَ بِغُلَامٍ اسْمُهُ يَحْيَىٰ» (مريم ٧) . . . ومثل أحمد «وَبَشِّرْهُ بِرَسُولٍ يَأْتِيهِ مِنْ رَبِّهِ إِسْمُهُ أَحْمَدُ» (الصافات ٦) فالله هو الذي سمى هذه الأسماء ، وسمى هذه

١- علم الأولياء ص ٣٩ ، وأبواب في صفة العلم ١١ .

٢- علم الأولياء ص ٣٩ ب ، وأبواب في صفة العلم ١ ب .

٣- تحصيل نظائر القرآن ص ٦٧ ب .

٤- المسائل المكتوبة ص ٢٨ أ .

٥- نواذر الأصول ص ١٨٥ .

الأمة بالمسلمين والمؤمنين ، بينما تمت الأمم السابقة باسم من تلقاء نفسها كاليهود والنصارى والمجوس .

ويمكن أن ندرك - إذن - أن كل ما كان من وضع الله ووصفه هو موضوع علم الأسماء والحروف ، وأن القرآن لذلك أكمل موضوع لهذا العلم ، لأنه هو الكلام الأصلي الذي جاء من عند الله ، فلا يستطيع أن يجمع علم القرآن إلا من جمع هذه العلوم ، ومن اجتمع فيه هذه الأنواع من العلم فقد جمع الله له علم القرآن ، ولذلك قيل : استلزجت التوبة بين جنبيه ، غير أنه لا يوحى إليه ^(١) ، ومن هنا كان هذا النوع من إحصاء القرآن المعترف به في نظمه وتأليفه .

ولقد نستطيع أن ندرك ذلك إذا قارناه - والله المثل الأعلى - بما يفعله العلماء عند وضع اسم لأحد المركبات كيف يصفون حروفه بحيث يرمز كل حرف منها إلى عنصر من عناصر التركيب ، أو إلى إحدى الخواص الداخلة في هذا التركيب ، ثم يكونون هذه الحروف على صورة هيئة يحملونها اسماً لذلك المركب ، فيكون هذا الاسم دليلاً على ما أمكن أن يعرفه العلماء عن هذا المركب ، فافقه الذي خلق الخلق وكونهم بما هو به أعلم وسم كل شيء من خلقه بسمته ، ووضع الحروف التي تشير إلى هذه الخاصة أو هذه السمة ، وتدل عليها دلالة كاملة مطابقة ، ثم زكب منها كيف شاء ، وعلى الهيئة التي أراد أسماء هذه المخلوقات ، لذلك كانت هذه الأسماء الأصلية التي وضعها الله المخلوقات هي التي تدل على جوهر مسمايتها ، ويمكن ما فيها .

فاذا تجاوزنا ذلك إلى الصفات التي خرجت منها هذه المخلوقات ، وهي صفات الله تعالى ، وجدنا لها أسماء تدل على معناها ، كما تدل أن هذه الصفات تابعة للموصوف ، فالاسم يعود بالتالي إلى الموصوف ، لكن الموصوف لا يدرك ، ولا سبيل إلى إدراكه إلا بمعرفة صفاته ، وصفاته لا يمكن - كذلك - معرفتها إلا

١ - خلق هذا الآدي ص ١٩٩ أ .

٢ - المصدر السابق ص ١٩٥ أ - ب ،

ما يبدو لم من آثارها ، ولا التعبير عنها إلا بأسماء تدل عليها ، فتصرف الصفة عند ذكر اسمها ، كما يعرف الموصوف بصفته ، ولقد وضع الله تعالى هذا الترتيب رحمة بعباده حتى تتعلق به قلوبهم ، وتثبت على ذلك وتستقر ، فمن الناس من وقفوا عند حد الأسماء ، ومنهم من تعلقوا بالصفات التي تدل عليها هذه الأسماء ، ومنهم من تجاوزوا ذلك كله إلى من وراءه ، إلى الموصوف ، فوقعوا في قبضته ، وكانوا من أهل جلبيته ومشيتته :

ولقد عبر الترمذى عن ذلك في إحدى مسائله بأجلى بيان ، قال (١) : « إن دينا تبارك اسمه لا يدرك حساً ولا مساً ولا فوقاً ولا شماً ولا رؤية ، فأخرج للمباد من قبل أن يخلق الخلق صفات ، ولكل صفة نوع من الصنع والفعل والعمل ، ثم جعل لكل صفة صفة بحروف مؤلفة ، جعل في كل حرف منها ما وضع فيه من الصنع ، ثم ألفها فصارت أسماء لتلك الصفات ، فالاسم راجع إلى الصفة ، والصفة راجعة إلى الموصوف ، لأنها منه بدت ، فالموصوف موجودة عنده تلك الصفة ، فإذا نظرت إلى الصفة ترايت لبيون القلوب الصافية الطاهرة كل صفة على حالتها باسمها بخرونها المؤلفة وتعلم كل حرف ما وضع فيه ، وإذا نظرت إليه غابت الصفات عن عين قلبك لأنبهت في البحر الذي منه خرجت الأنهار » .

وقد خرج الحكيم الترمذى بذلك من المشكلة التي أثارها بعض المتصوفين وقد يكون ذلك تبهما لما أثاره المتكلمون من شأن الصفات والأسماء هل هي الله ، أو ليست هي الله ولا غيره ، وقد حكى الكلاباذى اختلافهم ذلك فقال (٢) : « اختلفوا في الأسماء ، فقال بعضهم : أسماء الله ليست هي الله ولا غيره ، كما قالوا في الصفات ، وقال بعضهم : أسماء الله هي الله ، فالتزمى لم يقرر بالتحديد أى الجانبين ياتزم ، ولكنه اكتفى بأن الاسم راجع إلى الصفة ، وأن الصفة راجعة إلى الموصوف ، دون التحويل في خلاف ليس تحت طائل حيل :

١- شائق هذا الآدى ١٩٥ أ - ب :

٢- التصريف للمذهب أهل التصوف ص ٣٩

كما أنه من هذا النص وحده - كما هو من نصوص أخرى أشرنا إلى بعضها فيما سبق - يمكن لنا أن نقرر أن الترمزى أبعد ما يكون عن نظرية الفيض والصدور ، وأنه يلتزم بفكرة الخالق والمخلوق ، أو الصانع والمصنوع ، أو المؤثر والأثر ، أو أى عبارة من هذه العبارات التى لا يقصد قائلوها من ورأتها إلا الاعتراف للخالق بجل شأنه وقعالى بأثره المباشر فى كل شئ .

وقبل أن نفسد هذا النص نشير إلى ما ورد فيه بشأن تأليف الأسماء من الحروف ، وأنها قد وضع فى كل منها ما يخصه من الأسرار ، فعلم الأسماء - إذن - علم كلئ يتجه إلى المعرفة اتجاهًا إجمالياً ، بينما يتجه علم الحروف اتجاهًا تحليلياً لمعرفة ما فى كل اسم من المعنى تبعاً لما تشير إليه حروفه من خصائص ، فالاسم فى حد ذاته وحدة متكاملة مستقلة ، وكل حرف من حروفه وحدة متكاملة مستقلة ، ومن تأليف هذه الحروف يكون الاسم ذا دلالة على جوهر معناه ومعناه فى الحروف المعجزة من كل شئ ، وبالأسماء استدلت على الأخبار المكتونة فى الأقباء ، وعلى الجواهر الخفية (١) .

وقد يتقارب هذه الحروف فى خصائصها إلى درجة أن تتعاقب فى القفظة الواحدة ، كما يشاهد - مثلاً - فى لفظ الوصيلة والوسيلة ، والحاصد والحاسد ، والصراط والسرراط (٢) ، فالسین والصاد يجزئ أحدهما عن الآخر ، وفى لفظ الآل والأهل ، ورأى وروها (٣) ، فلما والمعزة يحل أحدهما محل الآخر دون تغير يذكر فى المعنى .

وقد أبرز الله فضيلة آدم عليه السلام على الملائكة بما علمه من الأسماء وظل كان سوى الاسم شئ من السلم يحتاج إليه لعلمه آدم صلى الله عليه وسلم ، فلما جاءه الأسماء كلها علمت الملائكة أن جميع العلم داخل فيها (٤) .

١ - علم الأولياء ص ٤٠ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ١٧ .

٢ - نوادر الأصول ص ٣٢٠ .

٣ - المسائل المكتونة ص ٢٦ ب .

٤ - علم الأولياء ص ٤١ ب ، وأبواب فى صفة العلم ص ٣ ب .

ولكن أول ما بدأ من العلم أسماءه تعالى ، وأول ما بدأ من أسمائه تعالى (الله)
و ثم الأسماء كلها - بعد ذلك - منسوبة إليه ، فقال « وَقَدْ اِسْمَاءُ الْحُسْنَى »
(الأعراف ١٨٠) فجعل الأسماء لاسمه الله ، فاسمه الله مستول على الأسماء مطلع
عليها (١) . ولذلك روى الترمذى الحكيم (٢) عن ابن عباس قال : علم الله آدم
كلمة فعلم بها الأسماء كلها ، فاعلم علم بها لأنها أصل الكلام . .

١- ويصف الترمذى الحكيم بروز هذه الأسماء ليجرى إلى عبادته منها ما يظهر على
خلقهم ويخلقهم بقوله (٣) « فأعطاك الحياة من حياته ، والرأفة من رأفته ، والعلم
من علمه ، وكل شيء من هذه الأشياء التي هي ممدوحة والتي تليق به أبرزها صفة
من نفسه ، وهي أنوار ، فنور منها للحياة ، ونور للرحمة ، ونور للرأفة ، ونور
للفرح ، ونور للصبر ، ونور للرضا ، ونور للكبر ، ونور للعظمة ، ونور للسلطان ،
ونور للمعجزة ، ونور للغي ، فهذه أنوار ، كل نور صار ملكاً على حدثه ، ومن
كل ملك خرج منه ذلك الشيء الذي ظهر في الخلق ، وهذه كلها خرج من
ملك الأعظم من ملك الملك ، من باب القدرة من الوجدانية ، فهو
واحد فرد أحد » . فصفت الله أنوار ، كل نور منها ملك على حدثه ، وقد ظهرت
جميعها من ملك الملك ، وقد عرفنا من قبل أنها قد خرجت من اسمه الجليل (الله)
فلك الملك هو نور اسمه الجليل (الله) .

ولقد عرفنا أيضاً عند ذكرنا لطريق الأولياء كيف أن المقربين منهم يجتازون
ملكاً ملكاً من أملاك هذه الصفات العليا والأسماء الحسنى ، حتى يصلوا إلى ملك الملك
بين يديه ، فهناك تقطع العبارة ، وتكمل الألسنة ، لأنهم وصلوا إلى الملك الذي
خرجت منه سائر الأملاك حيث وصلوا إلى الله فرداً ، دون ملاحظة الصفات .
ولعل الصلة هنا قبلو - مرة أخرى - جليلة واضحة بين الولاية والمعرفة ، ويتأكد

١- علم الأولياء ص ٣٩ ب ، وأبواب في صفة العلم ص ٩ ب

٢- علم الأولياء ص ٤٠ أ ، وأبواب في صفة العلم ص ١٢ أ

٣- أبواب في صفة العلم ص ١٥ ب

ما قلناه من أن المعرفة هي الوجه الآخر من الولاية :

على أن ما نريد أن نلاحظه هنا هو موضوع الاسم الأعظم ، فالاسم الأعظم عند الحكماء الترمذي هو — دون شك — لفظ الجلالة (الله) وذلك لأنه ذكر في كتابه « نواهد الأصول » (١) عند ذكر قوله تعالى « وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ وَتَهَيَّئْ لِنَبِيِّهِ تَبَتُّلًا ، رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا » (الزمر ٨-٩) إن اسم الرب هو الاسم الأعظم المكنون الذي منه خرجت الأسماء ، فمن وصل إلى ذلك الاسم المكنون ، وانكشف له الغطاء عنه ، فقد تهجل إليه وانقطع عن الخلق . . . وقد عرفنا منه في موضع آخر أن الأسماء قد خرجت من اسمه (الله) وأن اسم الرب هو (الله) « ألا ترى إلى قوله تعالى « وَفَعَّاهُ الْمُسَيِّئُ فَادْعُوهُ بِهَا » (الأعراف ١٨٠) فاسب الأسماء المحسنى إلى اسم الله فأمر الله أن يقطع إليه بذكر هذا الاسم حيث قال « وَادْكُرْ اسْمَ رَبِّكَ » فاسم الرب هو (الله) ثم قال « وَتَهَيَّئْ لِنَبِيِّهِ تَبَتُّلًا ، رَبِّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا » (٢) (الزمر ٨-٩) :

فهذا هو الاسم الأعظم عند الحكماء الترمذي ، وهو أول أسمائه ، وهو أول ما يبدأ من العلم ، وهو أصل الكلام ، وهو الكلمة التي تعلمها آدم عليه السلام فعلم بها الأسماء كلها ، واطلع بذلك على سائر العلوم ، فقد برز هذا الاسم من ذات الله ، كما برزت صفاته ، ثم برزت من هذا الاسم سائر الأسماء لسائر الصفات ، وبرزت المخلوقات من الصفات حسبما وضع فيها من الفعل والصنع والتدبير ، ثم برزت أسماء المخلوقات من أسماء الصفات حسبما نالته من آثار هذه الصفات ، لذلك شمل هذا العلم كل معلوم ، وكان جميع العلم في الأسماء ، وكلما اتسعت معرفة الأولى يعلم الأسماء كلما اتسع محيطه من المعلومات حتى يصل إلى ميادين العلم ومنبعه وهو (الله) فرداً ، فهناك يكون قد وقع في البحر الذي يخرج منه كل الأنهار ،

وهناك يطلع مطالع تأليف الحروف ، ويعرف حكتها ، وكيف انقسمت على أمور العباد ، وكيف احتشئ كل حرف منها ، وبم احتشئ والفائض في بحر الله على هذه الكلمات هو عيد قد طالع مقام الكلمات كيف انقسمت على أمور العباد في موضع المقسم على العرش ، وطالع حكمة [١] تأليف لحروف الكلمات في ملك الملك ، وطالع ما في حشو كل حرف منها في المبدأ (٢) .

لذلك كان من يطلع على علم الحروف وتقسيمها وتركيبها مطلعاً على علم البدء وعلم التدبير ، وسائر العلوم الأخرى ، وقد سماه الترمذى : عالم العلماء ، وجعله من محاسة أولياء الله ، العلماء بالله ، المخصصين بمشيئته ، اللذين اتهمهم وأطلعهم على أسرارهم (٣) .

ولذا كان علماء الدنيا لا يملكون للتسمية ما يكتشفونه من مركبات إلا ضم رموز مخصوصة على هيئة مخصوصة ، تدل بحسب اصطلاحهم على ما عرفوه من خصائص هذه المركبات ؛ وهم يعلمون تماماً أن هذه الأسماء وهذه الحروف ليست إلا رموزاً مصطلحاً عليها فيما بينهم ، وأنها لا تملك شيئاً من خصائص المركبات التي تدل عليها ، وأن الخلط بين الأمرين : الرمز والرموز له يتسبب في حواقب غير مرغوبة ، فإن الأمر يختلف بالنسبة لشأن الأسماء والحروف عند الترمذى ، لأنه يتحدث عن الأسماء الأصلية التي ألهاها الله لئلا على ما وضعها له ، لذلك كان فيها ما في مسمياتها من الخصائص ، وكان لكل حرف من حروفها القوة والنفوذ المتسويان لما يشير إليه هذا الحرف من خصائص المسميات ، فليس الاسم يدل بمجمله فقط ، ولكن بمفردات حروفه وبهيئة تركيبه « فليس من حرف إلا وله سهم في العلم ، فأشد ذلك السهم يحمله من العلم ، وليس من كلمة إلا ولها سلطان يأخذ بحظه من النفاذ والقدرة ، وإن قرب مأخذها ، ورب كلمتين قد تقاربتا في اللفظ وتشابهتا في المعنى ، وفي إحداهما نكتة يختلف صاحبها ، بزيادة

١ - نوادر الأصول ص ٤٠٨ .

٢ - المسائل المكنونة ص ١٣٨ .

حرف ، أو نقص حرف ، أو تبديل حرف (١) .

فلنفس ارتباط الأسماء بمسمياتها ارتباط طلاقة فحسب ، كما هو الأمر عند علماء الظاهر ، وللا لفصاح القصد من علم الحروف ، وأصبحت مجرد مواد أولية متناهلة تبني منها الكلمات والأسماء كيفما اتفق ، وهذا غير ما رآه الترمذى من أن لكل حرف سهمه في العلم ، وأنه لذلك يختار حرف دون حرف في بناء اسم دون اسم آخر ، وأن ذلك راجع إلى أن الله قد جعل في كل حرف ما وضع فيه من الصنع ، فلكل « صفة نوح من الصنع والفعل والعمل » ، ثم جعل لكل صفة صفة مجرورة مؤلفة ، جعل في كل حرف منها ما وضع فيه من الصنع ، ثم ألحقها بفصارت اسماً لتلك الصفة (٢) .

ولقد جعل الله في أسمائه تعالى قضاء خواص عباد ، ولعل هذا هو السر في تعدد أسمائه تعالى ، باعتبار تعدد الخواص لدى الخلق « لأنه أجرى إلى العباد من كل اسم خواصهم ومن كل اسم أهدي إليهم ما وضع في ذلك الاسم ، لأنه من أجلهم أخرج لهم الأسماء (٣) » . والبلك ينبغي مراعاة معاني أسمائه تعالى عند الدعاء ، حتى يكون المقترب إلى الاسم الذي يخرج منه هذه الحاجة إلى العباد (٤) ، فنال هذا العلم فقد نال العلم الذي تقضى به الخواص (٥) .

وعلم الأسماء والحروف واستعماله اقتضاء الخواص والتصرف به بما يشر كثيراً من القيل والقال ، ويأخذ عجلاً كبيراً في الحدل والمناقشات ، ويربط في الأدعان بمذاهب الباطنية والامامية ، وبعض المذاهب المنحرفة ، وقد ذكر الشهرستاني عن الباطنية أنهم كانوا يقولون « إن الشرائع حوالم روحانية أممية ، والحوالم

١ - علم الأولياء ص ٤٠ ب وانظر كتابه « الفرق ومبع الترادف » فقد كتبه لإثبات هذا المعنى الأخير .

٢ - مسألة في ص ٥٥ من مخطوطه ليزج :

٣ - علم الأولياء ص ٦٨ أ - ب ، وأبواب في صفة العلم ص ٢٤ ب .

٤ - انظر ص ١٨٨ من نوادر الأصول :

٥ - المسائل المكتونة ص ٩٦ :

شرايع جسيمة خلقية ، وكذلك التركيبات في الحروف والكلمات على وزن التركيبات في الصور والأجسام ، والحروف المفردة نسبتها إلى المركبات من الكلمات كالتسائط المجردة إلى المركبات من الأجسام ، ولكل حرف وزن في العالم ، وطبيعة يخصها ، وتأثير من حيث تلك الخاصية في النفوس ، فمن هنا صارت الأغلبية المستفادة من الطوائف الخلقية غلاء للأبدان ، وقد قدر الله تعالى أن يكون غلاء كل موجود مما خلق منه ، فعلى هذا الوزن صاروا إلى ذكر أعداد الكلمات والآيات ، وأن التسمية مركبة من سبعة والثاني عشر ، وأن التحليل مركب من أربع كلمات في إحدى الشهادتين ، وثلاث كلمات في الشهادة الثانية ، وسبع قطع في الأولى ، وست في الثانية ، والثاني عشر حرفاً في الأولى ، والثاني عشر حرفاً في الثانية ، وكذلك في كل آية أمكنهم استخراج ذلك مما لا يعمل العاقل فكرته فيه إلا ويجهز عن ذلك خوفاً من مقابله بضده (١) .

ولقد كان علماء السلف يقرّون ويفرون من هذا العلم وعن يتناوله ، وإن كان من أكابر الصوفية ، فقد روى ابن الجوزي عن أحمد بن حنبل أنه قال عن سري السقطي : الشيخ المعروف بطيب المعلم ، ثم حكى له عنه أنه قال : إن الله عز وجل لما خلق الحروف مهدت الياء ، فقال : تفروا عنه الناس (٢) . كما روى السراج في كتاب اللع في باب ذكر جماعة المشايخ الذين رموهم بالكفر أن عمرو بن عثمان المكي كان عنده حروف فيه شيء من العلوم الخاصة فوقع في يد بعض تلامذته ، فأخذ الكتاب وهرب ، فلما علم بذلك عمرو بن عثمان قال : سوف يقطع يديه ورجليه ويضرب رقبة ، يقال إن التلام الذي سرق منه ذلك الكتاب كان الحسين بن منصور الحلاج ، وقد هلك في ذلك ، كما روى أن أبا عبد الله الحسين بن مكي الصبيحي تكلم في شيء من علم الأسماء والصفات وعلم الحروف ففكره أبو عبد الله الزبيري ، وهيج عليه العامة ، فقال : إن مهمل بن عبد الله قال له : نحن فضنا للناس بجراب الخلقيت ، فلم يصبروا علينا ، فلم كلمهم أنت

١ - الملل والنحل ج ١ ص ١٧٤

٢ - تليس لأليس ص ١٦٣

مما لا يعرفون ؟ ؟ (١).

والمشكلة التي تكن وراء ذلك كله ، والتي لا ينبغي أن تعزب عن البال هي علاقة الاسم بالمسمى ، وهل يوجد في الاسم ما يوجد في معناه من صفات وخصائص .

إن ادعاء ذلك في المسائل المادية يثير كثيراً من الخلط ، ويؤدي إلى كثير من الخطأ ، ولا يقبل إلا على غفلة عقلية ، أما في المسائل الدينية فأنها أشطر بكثير ، وكيف يمكن أن يتصور في الاسم الدال خصائص للدلول ؟ وأن يكون في اسم الصفة خصائصها ؟ وما ذا تكون الصلة بالله حينئذ ؟ هل هي صلة العبد بالمعبود من خلال معرفته بأسمائه وصفاته ؟ أم صلة العبد بأسماء المعبود دون نظر إلى المعبود نفسه ؟ إن ما نفهمه من صفة القدرة مثلاً أنها تدل على أن الله يوجد الكائنات أو يعلمها باعتبار اتصافه بهذه الصفة ، وأن هذه الصفة ليست أمراً يوجد أو يعدم بنفسه ، وأنها صفة لله تعالى ، وليست صفة لاسمه الذي هو لفظ الجلالة (الله) ، ثم إن كونه قادراً ، وتسميته بلفظ قادر لا يعطى لهذا الاسم أكثر من الدلالة على المعنى الذي عرفناه منه ، أما أن يكون الاسم نفسه — دون اعتبار لسماء — فيه القدرة على الإيجاد والإعدام ، فهذا هو الخلط الذي رفضه العلماء في المسائل المادية رفضاً محمداً وقاطعاً ، ولا نستطيع نحن في المسائل الدينية إلا أن نرفضه بنفس الحزم ، وإلا خلطنا بين الاسم والمسمى ، ولم نعرف إن كنا نعيد الاسم أم نعبد المسمى ، ما دام في الاسم ما في معناه ، وما دام الاسم يبقى عن معناه ، وهذه مسألة في غاية الخطورة ، ولا يمكن التغاضي عنها ، وتركها مبهمة يثير حولها كثيراً من الشكوك ، ويبعث على كثير من التساؤلات .

لكننا قد نستريح حين نلاحظ أن قيمة هذه الأسماء ليست لها كجود حروف وأسماء ، وإنما هي لما باعتبار نسبتها إلى الصفة الراجعة إلى الموصوف ، وباعتبار ما وضع الله فيها من هذه الخصائص ، ولذلك ورد في الأحاديث الصحيحة نحو

قوله صلى الله عليه وسلم « أحوذ بكلمات الله التامات من شر ما خلق » رواه مسلم في كتاب الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار باب الدعوات والتعوذ ، عن خولة بنت حكيم وعن أبي هريرة ، كما رواه مالك في الموطأ عن أبي هريرة ، وقد رواه غيرهما بصيغ مختلفة ونحو قوله صلى الله عليه وسلم « بسم الله الذي لا يضر مع اسمه شيء في الأرض ولا في السماء وهو السميع العليم » رواه ابن ماجه بسنده عن عثمان بن عفان رضي الله عنه ، في كتاب الدعاء باب ما يدعو به الرجل إذا أصبح وإذا أمسى ، وأخرجه الحاكم في المستدرک ومصححه ، وأقره الذهبي (ج ١ ص ٥١٤) . كما رواه أحمد وغيره .

فهو صلى الله عليه وسلم يعوذ بالكلمات كما يعوذ بالله ، ولا يضر شيء مع اسم الله ، وتقدير حذف مضاف نحو ذكر اسمه أو بذكر كلمات الله التامات لا يغير من الأمر شيئاً .

وعلى كل فهذا العلم مما تكلم فيه كثير من الصوفية واعتبروه من أعز علومهم وأرفعها .

ولعله مما يساعد على إثارة الشبه حوله أنه شبيه في الظاهر بالطلسمات ، وقد كتب ابن خلدون عن ذلك في مقدمته تحت عنوان « علم أسرار الحروف » وهو المسمى بهذا العهد بالسيمياء ، فذكر أن علم أسرار الحروف علم لا يوقف على موضوعه ، ولا تحاط بالعدد مسائله ، وأن ثمرته هي تصرف النفوس الربانية في عالم الطبيعة بالأسماء الحسنى والكلمات الإلهية الناشئة عن الحروف المحيطة بالأسرار السارية في الأكوان ، كما ذكر الاختلاف في سر التصرف الموجود في الحروف ما هو ، مبيناً أن ذلك أمر خسر على الفهم ، إذ ليس من قبيل العلوم والقياسات ، وإنما مستندهم فيه اللوق والكشف ، ثم قال : « وبحقيق الفرق بين تصرف أهل الطلسمات وأهل الأسماء — بعد أن تعلم أن التصرف في عالم الطبيعة كانه إنما هو للنفس الإنسانية والمهم البشرية — أن النفس الإنسانية محيطة بالطبيعة ، وحاکمة عليها بالذات ، إلا أن تصرف أهل الطلسمات إنما هو في استئزال روحانية الكفلاك ، وربطها بالصور أو بالنسب العددية حتى يحصل من ذلك نوع مزاج يفعل الإحالة

والقلب بطبيعته ، فعل الخمرة بما حصلت فيه ، وتصرف أصحاب الأسماء إنما هو بما حصل لهم بالمجاهدة والكشف من التور الإلهي ، والإمداد الرباني ، فيسفر الطبيعة لذلك طائفة غير مستعصية ، ولا يحتاج إلى مدد من القوى الفلكية ولا غيرها ، لأن مدده أهل منها ، ويحتاج أهل الطلسمات إلى قليل من الرياضية تفيد النفس قوة على استئزال روحانية الأفلاك ، وأهون بها وجهة ورياضة ، بخلاف أهل الأسماء ، فإن رياضتهم هي الرياضة الكبرى ، وليس لقصد التصرف في الأكوان ، إذ هو حجاب ، وإنما التصرف حاصل لهم بالعرض كرامة من كرامات الله لهم ، فإن خلا صاحب الأسماء عن معرفة أسرار الله ، وحقائق الملكوت التي هو نتيجة المجاهدة والكشف ، واقتصر على مناسبات الأسماء وطوائع الحروف والكلمات ، وتصرف بها من هذه الجهة - وهؤلاء هم أهل السيمياء في المشهور - كان إذا لا فرق بينه وبين صاحب الطلسمات ، بل صاحب الطلسمات أوثق منه ، لأنه يرجع إلى أصول طبيعية علمية ، وقوانين مرتبة (١) .

وهذا الفرق الذي ذكره ابن خلدون بين أهل الأسماء وأهل الطلسمات هو أيضاً الفرق بين أهل الأسماء وبين غيرهم ممن لم يؤثروا هذا العلم ، فإنه قد يبدو الأمر على ظاهره سهلاً لمن يريد أن يستعمل هذه الأسماء وهذه الحروف ، وذلك حين يرى كيف يستعملها أهلها ، فيظن أنه يستطيع أن يفعل فعلهم ، ويغفل عن حقيقة كبيرة تخفى وراء ذلك ، تلك هي أن أهل الأسماء لم يصلوا إليها إلا بعد أن قاموا بالرياضة الكبرى - على حد تعبير ابن خلدون - حتى أشرقت في صدورهم معاني هذه الأسماء دون قصد منهم إلى التصرف بها ، فصباح حين ينطقونها أو يكتبونها أو يتصرفون بها مشحونة بعجائب الأنوار ، مليئة بكنوز المعرفة ، فيكون لها من النفوذ ما تحرق به الحجب إلى الله ، فيعرفهم بما ينطقون به ليست معرفة عقلية أو علمية تتعلق بشيء خارجي عن كيانهم ووجودهم يقفون منه موقف المشاهد أو الملاحظ قصداً منهم إلى شيء يتفوتون من وراء ذلك ، ولكنها معرفة عملية بشيء

يتميز بكيانهم ، ويظهر في سلوكهم ، وينطبع في تصرفاتهم ، إنها معرفة تلعب من أحماق قلوبهم وتسيطر على جوارحهم ، وتوجه حياتهم ، لذلك كانت الأسماء على ألسنتهم وصفاتها في قلوبهم ، وأنوارها مشرقة في صدورهم « والكلام إنما يعظم شأنه إذا كان على رأي القلب ، فإذا كان الصدر خالياً منشرحاً ، وحينئذ القواد تزهان في الصدر ، وكان علم الكلمات التي يقولها راتبة في الصدر على منازلها ، ثم تطلق بها عن رؤية القواد لتلك المعاني ثارت تلك الأنوار حتى امتلأ الصدر ، وأشرق نور العقل ، وخرج الكلام مع الأنوار إلى الله تعالى (١) » .

ولما كان هذا العلم رفيحاً عزيزاً لم يثله إلا أكابر الأولياء ، فان الحكيم الترمذي يرى أن فهم الحروف المقطعة في أوائل بعض السور القرآنية الكريمة مقصور على المحدثين من الأولياء فمن فوقهم من الأنبياء والرسل « ولعلنا ما روى عن الشيخين عن حكيمه أنه سئل عن الحروف المقطعة نحو « كهيعص » و « يس » و « حم » و « طه » و « طس » و « ق » وما أشبه ذلك ، فقال : من من الصوائى ، وهذا علم الرسل فمن دونهم من المحدثين ، فلما شربهم فهم حبيزة عن إدراك ذلك (٢) » .

فقد كشف الله الغطاء عن أمين قلوب الأنبياء والأولياء والأصفياء ليشاهدوا أنوار الصفات ، ويعاينوا بعيون الأفتدة آثار صنعه في جميع الأشياء ، وكمن من علماء خلقوا علم اللغة ، ومع ذلك ليس لهم في هذا العلم نصيب ، إنما يعرفه العلماء باللغة ، الحكماء بعلم اللغة « فهم الذين عرفوا أساس اللغة ، وتدبيره فيها ، وتأليف حروفها بالمعاني التي انفجعت فيها (٣) » لذلك يدعو الداعي بالأدعية التي تعلمها من أئمة الناس ملتصقاً بها نوالاً ، فتخرج « من جوفه تلك الكلمات ، ولا علم له بما سأل ، وإن كان أعلم الناس باللغة ، فهو عالم بالكلمة من طريق اللغة ، جاهل بغور الكلمة ومعناها ووقتها وموضعها ، فهو جاهل بالمعنى أعمى عن حشوها ،

١- هرس الموحدين ص ١١٢ ب .

٢- منازل القرية ص ١٨ ب ، والصوائى : الضياع يستخلصها السلطان لهاضته .

المعجم الوسيط ١ / ٢٠ : ٥٢٠ .

٣- خلق هذا الأدى ص ١٩٩

فصاحبه لا يضيف في دعائه سجداً ولا اجتهداً ، وإنما يدخو عن ظهر قلب ، فهلما عبد بحجاب ولا يستجاب ، وإنما يحجب لأنه مؤثّر ، فالإجابة للمؤمنين ، والاستجابة للجادين المحبّدين (١) . . . » .

وهؤلاء تكون أنوار كلماتهم على قدر أنوار قلوبهم ، وتصل كلماتهم إلى حيث تستطيع حسب ما في القلب من قوة ونفاذ ، لأن العباد في النطق بالكلمات بمقاربه الشأن ، لا يكادون يثاقبون ، لكنهم يثاقبون يثاقوت القلوب التي صلت عنها هذه الكلمات ، والأنوار المصاحبة لها « فكلمة تخرج من قلب ، معدن ذلك القلب في الآخرة ، وتخرج من قلب ، معدن ذلك القلب في الملكوت ، وتخرج من لب ، معدن ذلك القلب في ملك الملك بين يديه ، فأنما استثار قلبه بذلك النور ، فكل كلام يخرج منه فن ذلك النور يخرج (٢) » .

لذلك كان أهل الأسماء متفاوتون في درجاتهم ومراتبهم ، تبعاً لما أدركوا من هذه الأسماء ، فالأسماء واحدة ، والنطق بها واحد ، ولكن تختلف معرفتها بين عامة الموحدين وبين أهل اليقين ، فقد « عرف الموحدون كلهم أن ربهم كريم ، ولكن تلك معرفة التوحيد ، لا معرفة أهل اليقين (٣) » ، فأما معرفة أهل اليقين فإنها تصل إلى أن يصبح صاحبها من أهل الأسماء ، وقد روى الترمذي الحكيم بسنده عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لو خفتم الله حق خيفته لعلتم العلم الذي لا جهول معه ، ولو عرفتم الله حق معرفته لزالتم بدعائكم الجبال . ثم قال في شرح ذلك : فمن المعرفة أن تعرفه بصسافته العلى وبأسمائه الحسنى . معرفة يستثير قلبك بها ، فإذا عرفته بذلك كان دعاؤك عن معرفة وحسن ظن به فما ظنك بمعرفة يعرف ربه بالكرم ، ثم يدعوه فيقول :

١- نوادر الأصول ص ٣١٤ .

٢- باب في بيان الشكر والحمد ص ٧٤ من مخطوط « علم الأولياء » ، وص ٤١ ب من المخطوطة الأسبوية ، وانظر في ذلك مسألة في الذكر ودرجاته من رسالة « مكر النفس » .

٣- غرس العارفين ص ٨٥ ب :

يا كريم ، هل يحب المعارف له بذلك وقد عرفه معرفة يقين لا معرفة شبه وعلم ؟ (١) .

ومعرفة الأسماء الحسنى والصفات العلى معرفة أهل اليقين ليس فى عدها وإحصائها ، أو حفظها ومردها ، وإنما هو فى التخلق بها ، ومثل الاسم العلى بالنسبة لعامة الموحدين وأهل الأسماء مثل صندوق مفعم بأعلى الجواهر والآلىء ، ملء بأطيب الأطعمة والأشربة ، فعامة الموحدين يحملون هذا الصندوق مقلداً ، أما صاحب هذا الاسم فإنه يفضحه ويضحي من جواهره ولآلئه حتى يتجمل ويتزين حسب سعته وإحتاله ، ويتغذى من طعامه وشرابه حتى يشبع ويسمن ، حسب طاقته وإحتاله . وقد عرفنا أن الولي حين ينتقل إلى مرتبة المقربين يحتاز أملاك هذه الأسماء ملكاً ملكاً ، فيترى على أنوارها ويذكر على نفحاتها ، ويتطرب بطيها .

فأهل الأسماء - إذن - هم الذين تخلقوا بها وعرفوها معرفة اليقين لا معرفة الخبر والسماع . وكلما نالوا خلقاً منها آتاهم الله معرفة الاسم الذى تخلقوا بخلقهم ، فيكونون لذلك هم بهذا الاسم شمل من الأنوار المحترق من الحجب على قدر منزلة أصحابها فى ملك هذا الاسم .

ويبدو هنا مدى الارتباط بين المعرفة والأخلاق ، كما قلنا فى مقدمة هذا الفصل إن المعرفة هى الترجمة الدقيقة لمعنى الأخلاق ، وأنه بدون الأخلاق لا تكون معرفة ، وإنما يكون علماً من علم الظاهر لا من علم الحكمة ، ويتبين لنا بجلاء صلة الولاية بالمعرفة والأخلاق ، وأنها كلها تكون اعتبارات مختلفة ومتسلسلة لشئ واحد تقع فيه معاً ، ولقد وضع الحكيم هذه الصلة بين المعرفة والأخلاق فى شأن الصفات والأسماء ، بقوله « فأخلاق الله تعالى أخرجهما لعباده من باب القدرة ، وغزنها للعباد فى الخزان ، وقسمها على أسمائه الحسنى وأمثاله العليا ، فإذا أراد جليل شيراً منه خلقاً ليدر عليه من ذلك الخلق فعلا جليلاً جيداً ، فجعله فى بطن أمه على ذلك الخلق ، وإذا لم يكن محلاً بذلك الخلق فى بطن أمه قدر له علم

ذلك وحسنه وبهائه ليتخلق التبد بذلك^(١) ، ومن أشرق في صدره نور اسم من أسماء الله كانت له تلك الأخلاق التي لذلك الاسم ، هذا للمجولين ، ومن تخلق بذلك الخلق ، ولم يكن جبل عليه ، كان تحلقه طهارة لصدوره وقلبه^(٢) .

فهنا يتجلى كيف يربط الحكيم الترمذى بين المعرفة والأخلاق وكيف أن المعرفة تابعة للخلق ، كما أن الولاية تابعة للمعرفة ، وأن المعرفة لا تتأق بغير الخلق ، كما أن الولاية لا تكون بغير المعرفة ، وقد يمكن عكس هذا الترتيب بحسب الاعتبارات التي يساق لها ، ومع ذلك فيمكن لنا أن نقول واثنين : إن الولاية عند الترمذى هي مكارم الأخلاق المصحوبة بالحكمة والمعرفة ، وأنها هي المعرفة الناشئة عن أدب النفس ومكارم الأخلاق .

هذه الحكمة والمعرفة - التي يتألف الأولياء على اختلاف طبقاتهم ومقاماتهم - تختلف في الصورة أو الكيفية التي تبرز لهم من خلالها ، فكلما ارتفعت درجة الولى في مقامه وطبقته كلما ازدادت درجة الوضوح في حكمته ومعرفته ، وازدادت درجة الثقة والنيات في الصورة التي تبرز لهم من خلالها ، فأهل الطريق يتاجون « والنجوى من العطاء ، ترى إليه مقالات من بعد ، كأن غائلا يقول كلما ، ليس معه حراسة النبين ، ولا المحدثين^(٣) » ولذلك قد تشبه على صاحبها بالوسوسة .

ثم هنالك البشرى والإلهام ، أما البشرى فهي الرؤيا الصالحة يراها العبد أو ترى له ، ويروى الترمذى في ذلك عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « إن رؤيا المؤمن كلام يكلمه الرب تعالى لعبده في منامه^(٤) » ولذلك كانت جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة .

وأما الإلهام ، فكما قلنا « أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه نطق على المنبر على الإلهام : يا سارية بن حصين [هو سارية بن زئيم لا حصين] الجبل الجبل » .

١ - نوادر الأصول ص ٣٥٨ - ٣٥٩ .

٢ - ختم الأولياء ص ٣٤٩ .

٣ - المصدر السابق ص ٣٧٣ .

ثم يأتي بعد ذلك القراءة أو التوسم ، وهي نظر بنور الله ، ومعرفة سماته وعلائمه في الأمور ، وقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال « اتقوا قراءة المؤمن فإنه ينظر بنور الله تعالى » وأنه قال « إن لله عبداً يعرفون الناس بالتوسم » فالتوسم مأخوذ من السمة ، وهو أن يعرف سمات الله وعلائمه في الأمور والتفرس أن يركض قلبه فارساً بنور الله تعالى إلى أمر لم يكن بعد فيلزمه ، ويرجع إليه يعلم شاف ، وليس هذا يعلم الغيب كما قد يبدو ، وإنما هو ما يقلقه الحق في قلب المبد ويصبره ، فيلزم بذلك ما غاب عن العباد ، إذ أن من نظر بنور بصره المركب فيه لم يدرك علم ذلك ، وإنما يدركه بنور بصره المشرق في قلبه ، المتصل بهيمة ، لأنه نور نال ينقل في الأشياء المقدرة إلى قيام الساعة (١) .

وعلى قمة ذلك كله تأتي درجة الحديث ، وهو ما ظهر من علمه الذي برز في وقت المشيئة ، ويكون من عجة الله لعبد ، فيمضي إلى قلبه في حراسة الحق ، وقبله القلب بما أوفى من السكينة ، فالقلب الذي نال مجالس الحديث هو الذي ماتت نفسه .

وإذا كانت الرؤيا - وهي الكلام على الأرواح في المنام - جزءاً من ستة وأربعين جزءاً من النبوة ، فإن الحديث كما يرى الترمذي - وهو الكلام على القلوب في اليقظة - أكثر من ثلث النبوة ، على قدر قربها من ربها في تلك المجالس .

وكلما ارتقى الولي درجة حاز علمها وعلم ما سبقها من الدرجات ، وبرز له هذا العلم على الصورة التي تليق بمقامه وطبقته ، فالخالدون لهم منازل ، فهم من أعطى ثلث النبوة ، ومنهم من أعطى نصفها ، ومنهم من له الزيادة ، والحديث له مع الحديث والقراءة والإلهام والصدقية ، والذي له ذلك كله والتبؤ ، والرسول له ذلك كله والرسالة ، ومن دونهم من الأولياء لهم القراءة والإلهام والصدقية .

ومع هذا التميز بين كل صورة من صور المعرفة وبين درجاتها فإن الحكميم

لا يمنع أن يضمها جميعاً تحت لفظ الحديث باعتبار أنها جميعاً واردة بمحض المنة الإلهية ، فلا ينقص ذلك من قدر الأعلى ، ولا يرفع من قدر الأدنى (١) : ولذلك فهو يجعل الحديث ثلاثة أنواع ويقول « والمحدثون على ثلاثة أنواع : يحدث بالوحى ، وهو الذى يخفق على القلب بالروح ، ويحدث فى المنام أمره على الأرواح ، إذا خرجت الأرواح من الأجساد كلموا ، ويحدث فى البقطة على القلب بالسكينة فيمقلوه ويعلموه (٢) » ، كما أن الفراسة جزء من أجزاء الحديث (٣) ، فالفراسة غير الحديث كالرويا والإهام ، ولكل منها صورتها ومجملها ، والدويرة الخاصة بها من حيث الوضوح والوثوق والقباط ، وكل ذلك يرتبط تماماً بدرجة التولى ومقامه والطبقة التى ارتقى إليها ، فالسمت الحسن والمندى الصالح والاقتصاد جزء من أربعة وعشرين جزءاً من النبوة . وهما كله فى المزيدين السائرين فى طريقهم إلى الله عز وجل « فكيف بالواصلين ؟ فكيف بالخالسين من « نازل الحديث فى تلك المجالس ؟ فهذه الطبقة تعرف كل حرف من هذه الحروف ، وتعرف سمعها من العلم ، وتطالع سلطان كل كلمة ، وتقدرتها على الأمور ، وتفاضها فى الأمور (٤) » .

للك كان الصديقون - وهم الذين أوتوا الحكمة الظاهرة - أمراء الدين ،
 أيضاً كان المقريون والمفردون - وهم الذين أوتوا الحكمة العليا - ملوك العلم ،
 لأن الصديقية فى حراسة الحق « فالحق يملكهم ويستعملهم ، سلطان الحق يعملون ،
 ويسلطان الحق يأمرون اتخلق ، فلهم إمرة الدين (٥) » ، أما الذين أوتوا الحكمة
 العليا فقد أصبحوا خدماً بين يدى الله ، فلم يملكهم العلم ، بل لا هم ملكوا العلم ،
 والله يملكهم ، فلم يتركهم مع العلم ، أعطاهم العلم ، ثم أخذهم من العلم ، ليكونوا
 له وخضعوا بين يديه (٦) .

١- ختم الأولياء ص ٣٤٧-٣٧٣ ، والنوادر ص ١١٩ ٥

٢- نوادر الأصول ص ١١٨ ٥

٣- ختم الأولياء ص ٣٥٦ ٥

٤- علم الأولياء ص ٤٣ أ ، وأبواب فى صفة العلم ص ٥ أ ٥

٥- المسائل المكتوبة ص ١٣٣ - ب ٥

٦- نفس المصنف ٥

كما كان الدعاء إلى الله على ضربين : دعاء إلى الله على طريق الثواب والمقاب ، ودعاء إلى الله على طريق الانفراد . دعاء إلى سبيل الله ، ودعاء إلى الله فرداً « فهاأن الداعي إلى الله على طريق الثواب والمقاب أن يدعو الناس إلى أمره ونبيه ، وشأن الداعي إليه على طريق الانفراد أن يدعوهم إلى العبادة ، ويدلهم على ترك [و] اجتناب الأحوال ثم يجلبهم من ذلك إلى آلاؤه وصفاته ملكه وربوبيته (١) » .

ونود هنا أن نشير إلى ما ذكرناه — من قبل — من رأى الحكيم الترمذى أن كبار العارفين من الأولياء هم أولو الأمر المذكورون في قوله تعالى « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَطِيعُوا الْأَمْرَ مِنْكُمْ » (النساء ٥٩) ، ومن أن العلم الباطن حاكم على العلم الظاهر محكوم له بالصدق والصواب ، لأن أهل العلم الظاهر يسرون بنور العقل في ميدان العلم الظاهر ، أما أهل علم الباطن فهم يسرون بنور الله ، فيلذكرون الظاهر والباطن ، وهم — بالنسبة للفقهاء — أهل القياس حقاً . وقد ناقشنا هذه الآراء من قبل .

ولعل خير ما نختم به هذا الفصل هو ما رواه الحكيم الترمذى (٢) عن الحسن رحمه الله تعالى : ما أدركنا من هذه العلل من طريق الحكمة تكلمنا فيه ، تأويلاً للحكمة ، لا حكماً على الله في غيبه ، وما خفي علينا سلمنا له ، والعبادة لله منا فيه قائمة .

١ — شاء الملل ص ٧ ، وانظر الأكياس والمغترين ص ٩٧ — ٩٨ ، والمسائل المكنونة ص ١٥ .

٢ — إثبات الملل ص ٣٧٥

افصل السارن

حفظهم وكراماتهم

إن هذا الذى ذكرناه فى ختام الفصل الماضى يتطرق بنا إلى البحث فى نقطة هامة تجدد صعوبة فى فهمها وقبولها ، تلك هى أن الولى يتلوج به الأمر فى درجات الولاية بين منازل المقرّبين ومراتب الوسائل ، حيث ينتقل فيها من ملك إلى ملك حتى يصل إلى ملك الملك بين يديه ليكون فى قبضته ، وهو فيها بين ذلك يطلع على كنوز من الحكمة ، ويكشف له عن أنواع من العلم ، يرتقى فيها من علم عيوب النفس إلى علم الصفات والأسماء إلى العلم بالله فرداً ، وينال ذلك خلال درجات من القوة والوضوح بين الرؤيا والإلهام والقراءة والحديث ، حيث يرى ويسمع بين قلبه وأذنه ، فيكون له غالب الأشياء مشاهدة ومعينة .

ولعل هذا الذى يترأى للولى فى قلبه أن يكون على غير ما يعهد أهل الظاهر أو يتعارفونه فيها بينهم ، فهل يصح له حيلة أن يفعل كما يترأى له ؟ بدوى أن ذلك هو مقتضى الكشف ؟ وهل يجوز للأولياء من التصرف ما لا يجوز لغيرهم ؟ بدوى أن هذا التصرف ليس تابعاً لمشيئتهم فى أنفسهم ، بل لمشئته الله الذى يصرفهم كيف يشاء ، وكيف يمكن أن نضمن أن هذا هو واقع الأمر ؟ هل ينال الولى نوع من أنواع العصمة أو الحفظ عن ارتكاب ما يغضب الله أو يخالف الشرع ؟ وكيف يتم هذا الحفظ ؟ وعلى أى صورة ؟ ولأى طبقة من طبقات الأولياء ؟ كل هذا وما يتعلق به لا بد أن يثور فى ذهن القارئ بعد كل ما ذكرناه .

أما أن الله يفضل عليهم فيهم ما لا يراه غيرهم فذلك ما لا تعلق لنا بمناقشته ، بل ذلك لم . لكننا لا نستطيع أن نسلّم أن يكون فيها يشاهدونه من أمور الولاية ما يناقض صريح الشريعة أو ظاهرها ، والحكم التاملى يقرّ ذلك ، ويرى أن الولى يستطيع أن يستدل على صحة كشفه بالشريعة ، لأن ما خالفها وسواس^(١) ، فالشريعة هى الميزان ، وما لا يقبل بمقياس الشريعة فهو رد ، لا يمكن أن يكون من أنواع الكشف ، بل يكون من وسوسات الشيطان ، وعلى ذلك ففعل الولى على ما يترأى له فى قلبه بمقتضى الكشف لا يمكن أن يتناقض مع صريح الشريعة ، وبالتالي ترتفع هذه المسألة ، ولا يكون فيها مشكلة .

ولكن يبدو أن الأمر لم يكن بمثل هذه البساطة ، وأن المشكلة كانت قائمة تحت معالجة الحكيم الترملى ، فقد روى بسنده عن عائشة رضى الله عنها عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : حدثني جبريل عن الله عز وجل أنه قال : ما تقرب إلى عبدي بمثل أداء فرائضى ، وإن عبدي ليتقرب بالنوافل حتى أحبه ، وما تقرب إلى عبدي بشئ من النوافل مثل النصيح لى حتى أحبه ، فإذا أحببته كنت سمعه الذى به يسمع ، وبصره الذى به يبصر ، ويده التى بها يبطش ، ورجله التى بها يمشى ، ولسانه الذى ينطق ، وفؤاده الذى به يحقل ، وعلق على ذلك بأن « هذا عبد قد يسره [الله] وولى سياسته وحفظه ورعايته ، واستعمله فكان فى صنعه (لعلها : فى قبضته) قد أمأت فيه الشهوات ، ويسر عليه الصغاب ، وبسط له الثور ، ومد له فى الأسباب ، وألممه وفهمه ، وصبره من أولى الألباب قد منح قلبه من التفكير ، وسلب فى الأمور التدبير » ثم أورد قصة الخضر عليه السلام ، وكيف غرق السفينة ، وقتل النمل ، وأقام الجدار ، قائلا « فلو عمل فى الظاهر ما قدر على ذلك » ، ثم قال فى آخر أمره « وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِى » (١) (الكهف ٨٢) ، وأورد كذلك أمر ذى القرنين ، وأن الله آتاه العلم الذى لم يؤت غيره ، فكانت تصرفاتهما وأفعالهما بناء على ما آتاهما الله من العلم الباطن ، ولم يكن فى العلم الظاهر ما يمكن أن يكون سندا لهما ، ولذلك قال الحكيم الترملى عقب ذلك « فان قال قائل : فهل يجوز لأحد أن يفعل على ما يرامى له فى قلبه ؟ أو يقتدى بالخضر عليه السلام فيما يبدو ؟ قيل : لا ، قد ختم الله تعالى بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم الرسالة ، ولم يبق فى الأرض بعده إلا الملهمون والمحدثون والنبي دون الرسول بدرجة ، والمحدث دون النبي بدرجة ، وللرسول درجة الرسالة ، ولنبي درجة النبوة ، وللمحدث درجة الحديث . وقد أحكم الله بهذا الإسلام الذى ارتضاه لنا ديننا على لسان الكتاب والسنة ما ليس لأحد فيه استبداد ولا تجاوز ولا تقصير ، إنما هو حفظ الحدود ، واتباع الأمر الجملة (لعله : فى الجملة ، أو على الجملة . المحقق) ثم الصديقون والمهملون والمحدثون أمور خارجة من الحدود والأحكام

(هكلاً) وهو في تدبير الله عز وجل وكلامه على ما ذكرناه بدياً ، ولم نجى بشأن ذكر الخضر ههنا لنطلق لمن بعده مثله ، إنما أردنا أن نحقق أن الله عبادة يضع عنهم من مكثون العلم ما شاء ، وأن لم عنده من المنازل ما يتحقق ، عند من يفهم هذا ، أن ذلك الذي قلنا كيف يكون حتى به يسمع ، وبه يصر ، وبه يتلقى ، وبه يطش ، وبه يحشى ، وبه يعقل (١) .

وصريح ذلك : أنه لا يجوز لأحد أن يفعل على ما يترأى له في قلبه ، أو يقتدى بالخضر عليه السلام فيما يبدو ، لأن الله قد ختم بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم الرسالة ، واللى تختار به الرسالة على غيرها من المراتب هو الشريعة التى يؤمر الرسول بقبليها ، فاذا ختمت الرسالة أصبحت الشريعة ثابتة باقية لا تحتمل التغيير ولا التبديل ، وقيل المرء على ما يترأى له في قلبه -- أى دون نظر إلى الشريعة -- نسخ للشريعة ، أو إهمال لها -- على الأقل -- كيف ولم يحصل الولي ما حصله من من المراتب إلا على طريقها ؟ ! لهذا كان أمراً مرفوضاً ، فليس لأحد فيه استبداد ولا تجاوز ولا تقصير ، إنما هو حفظ الحدود وإتباع الأمر (٢) .

ومع ذلك نقص علينا الحكيم قصصاً عظيمة يروى بها مخالفة الولي لسبيل الظاهر ، فيروى عن الأحفش أنه قال : جاء رجل إلى عمر رضى الله عنه قال : إن علياً شجى ، فقال لعل : لم شجيت هذا ؟ قال : إني مررت به وهو مقاوم امرأة ، فسألت مقامها ، فصغيت لها ، فسمعت ما كرهت ، فشجيت ، فقال عمر رضى الله

١ - أحب النفس ص ١١١-١١٢

٢ - الجملة التالية لذلك في نص الحكيم السابق ذات احتمالات ، فهي إما معرفة من اللسان تجاوز عنها المحقق بقى من السهو ، وإما صحيحة لتحمل ، إذ لا يوجد مكلف خارج عن حدود الله وأحكامه ، ولا أظن الترمذى يقصد ذلك ، ولما يقصد بالفظ خارجة معنى متفرعة أو نابعة من الحدود والأحكام ولذلك استعمل لفظ «من» دون «عن» ، ولها ضربت صفحا من مناقشة هذه الجملة التى لا يصح الاعتدال عليها في تصوير رأى الحكيم الترمذى :

عنه : إن الله في الأرض حيوناً ، وإن علياً من حيون الله (١) : فعل رضى الله عنه قد تصرف هنا على غير سبيل الظاهر ، لأن الرجل لم يستوجب شجوه ، ولو استوجب الأذى لكان سبيله أن يرضه إلى الحاكم ، ومعنى إقرار عمر رضى الله عنه ، واستدلاله على ذلك بأن الله في الأرض حيوناً ، وأن علياً عين من حيون الله ، أنه يجوز لهؤلاء الذين يقول عنهم الترمذى لهم بالله يصرون ويسمعون وينطقون ويبتشرون ، أن يتصرفوا على ما يترامى لهم في قلوبهم ، لأنهم لا يتصرفون بأنفسهم ، بل بالله ، فهم في حقيقة أمرهم غير متصرفين ، بل هم مستعملون في قبضة الله يستعملهم كيف شاء ، فإذا شتم أو ضرب ، أو أكرم أو أهان ، أو أعطى أو منع ، فخالف سبيل الظاهر فلذلك كله من الله عز وجل ، فالعبد مستعمل فيه ، وكمثل حديث أبي بكر رضى الله عنه حيث استعمله رجل ، فقال : والله لا أحملك ، ثم دعاه ليحمله ، قال : يا خليفة رسول الله أأنت قد خلقت والله لا أحملك ؟ [قال] : والآن أألف لأحملك ، ومثل حديث معاذ رضى الله عنه حين أعطى سائلاً درهماً ، ثم جاءه من الغد فسأله ، فنهى ، فقال : الله أعطاك الأمس ، والله منعه اليوم (٢) .

وهنا نذكر أن التصرف لم يكن من العبد ، بل كان من الله ، كما نص عليه معاذ رضى الله عنه صراحة بقوله : الله أعطاك الأمس ، والله منعه اليوم ، والحكيم يفسرها بمعناها الخفية ، ويرى أن معاذاً رضى الله عنه حين أعطى وحين منع لم يكن

١ - أدب النفس ص ١١٢-١١٣ وقد أورد هذه القصة في مواضع عدة من كتبه ورسائله ، وقد أشار إليها الشهرستاني في الملل والنحل حين تحدث عن السبائية أنها قالت يتناسخ الجزء الإلهي في الأمة بعد على رضى الله عنه ، وقال : وهذا المسمى بما كان يعرفه الصبائية وإن كانوا على خلاف مراده ، هذا عمر بن الخطاب رضى الله عنه ، كان يقول في على حين يقا عين واحد بالحد في الحرم ورفضت القضية إليه : ماذا أقول في يد الله فقلت حيناً في حرم الله .

٢ - القرون ص ٧١ - ش .

بمضى أو يمنع بنفسه بل بالله ، وأن الله سبحانه وتعالى هو المحلى والمائع في ظاهر الأمر وباطنه :

والذى يجعل الأمر هنا ممكن القبول أنه لا يخالف سبيل الظاهر ، لكن المقصود به الاستدلال على صحة تصرف الولي حين يخالف سبيل الظاهر بناء على أن جلنا التصرف لم يكن بنفسه بل بالله ، ولذا كنا قبلنا هذه القضية فيما يتفق مع سبيل الظاهر ، فلا داعى للتفريق عند ما تقع فيها يخالف سبيل الظاهر ، لكن هذا التباس غير صحيح لأننا قد اتفقنا على أن الكشف لا يخالف سبيل الظاهر ، وأنه إذا خالف سبيل الظاهر لم يكن كشفاً صحيحاً ، بل لحرى به أن يكون وسواساً :

بل إنه يرى أنه يجوز للولي من التصرف ما لا يجوز لغيره ، بناء على أن العامة مشغولون بتفوسهم ، لا يكادون يخلصون منها ، فتدخل بالهوى والشهوات في سلوكهم وتصرفاتهم ، أما الولي الذى تخلص من هواه ، وأصبحت نفسه مسلماً له ، فقد اشغل بالله ، وأصبح ربياً من الحياة ، يقول في كتابه « المہیات » (١) : « وأما قوله : ونهى أن يقبل الرجل الرجل ، أو يلتزم الرجل الرجل ، فهذا فعل يدعو إلى ريبة وضاد » ثم يقول : « فهذا للامة ، وليس كل الناس يستوى » ثم يروى بسنده « عن الشعبي قال : لما افتتح رسول الله صلى الله عليه وسلم خيبر أتاه الهشير بأن جعفر قد خرج من أرض الحبشة ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا أدري بأيهما أسر ، بفتح خيبر أم بقدوم جعفر ، فخرج يتلقاه فالتزمه وقبل بين يديه ، قال أبو عبد الله رحمه الله : « فالالتزام والتقبيل من فعل الأولياء وأهل المحبة ، والامة نفوسهم معهم ، والحياة معهم كائنة ، والأولياء قد نزهوا وبرروا من الحياة » وهذا تفريق في تكليف ظاهر بناء على أمر غير ظاهر ، فكيف يتأتى قبله ؟ وإذا كان مخصوص هذه القصة فأمر الرسول صلى الله عليه وسلم أرفع وأجل من أن يجادل فيه ، لكن السؤال إنما هو في شأن الأولياء وأهل المحبة اللذين ينضم إليهم التمرلى الحكيم بالقبلة لامة المؤمنين ؟

إن ذلك يسلمنا مباشرة إلى افتراض القول بأنهم عفوون من ارتكاب منهي عنه ، أو من مجاوزة حدود الشريعة ، فما هو مدى هذا الحفظ وما هو منتهاه ؟؟.

يرى الحكيم أن العبد الذى يسلك طريق الإرادة إلى الله يظل في جهاد مع نفسه ، يروضها ويؤدبها كما يروض الرجل دابته حتى تسلس وتتقاد ، فهو مرة يغلها ، وهي مرة تغلبه ، وقد سئل : هل للمستقيم حب المعصية ؟ أو هل يطلب الورع والمخفى المعصية ؟ ؟ فأجاب بأن القلب معدن الإيمان وأن النفس معدن الشهوات وأن الصدر ساحة بينهما تصدر منه الأمور إلى الأركان ، فإن غلب على الصدر نور الإيمان ظهرت الطاعة على الأركان ، وإن غلب دخان الشهوات ظهرت المعصية على الأركان ، فالأمر دولة ومجال ، فإذا يئس من نفسه ، ويسط أكف الاضطراب إلى ربه فرحه ، ونقله إلى مرتبة الصديقين ، وكل به الحق يحرسه على شريطة لزوم المرتبة حتى يثق من ريق النفس ، ويصيح من صفوته ، فن وفى بالشرط ثم صرفه الله إلى عمل الأبدان مضى مع الحراس ، فعاد إلى مرتبته لم تكلمه النفس بشيء من هانتها أو حيوتها ، وما لم يف بما شرط عليه ، ومضى في عمل من أعمال البر من تلقاء نفسه فقد وقع في الخللان ، ومضى بغير حراس ، لأنه مضى بهوى نفسه .

فهنا نجد صورة من صور المعصية أو الحفظ تحت اسم الحراسة ، وهي صورة محدودة بمحدود موقوفة على شروط ، فهي عصية جزئية لا تشمل كل أفعال العبد وقصر فاته :

وفي نفس المرتبة يوجد عبيد آخرون أخذوا إليها على طريق الخلب ، وهؤلاء قد وكلت بهم الحراس فلا ينصرفون إلى أعمال البر إلا في حراسة الحق وحفظه ، فهي عصية شاملة لا تدع الولي لنفسه ولا تتركه لهواه .

وهذه المعصية أنوار تحرق وساوس النفس بشهواتها قبل الوصول إلى القلب ، فإذا انصرف العبد إلى عمل من الأعمال لم تجد النفس سبيلا لإفساد هذا العمل ، لأن أنوار المعصية تحول بينها وبين ذلك فلا تستطيع النفس أن تأخذ حظها من هذا العمل ،

فيرجع إلى مرتبته طاهراً سليماً كما صدر عنها طاهراً سليماً (١) : وذلك لأن النفس لا تكاد تترك الإنسان أو تأخذ بحفظها من أعماله ، وقل من سلم من تغيرها حتى الصديقين (٢) ، لذلك لا يزال هذا العبد تحت التربية والتهذيب ، وحفظه إنما هو في حدود ما يقوم به من أعمال ، بحيث لا تنال النفس منها شيئاً ، أما أنواع المعارف والحكمة فانه في هذه المرتبة لم ينل بعد إلا الحكمة الظاهرة من معرفة حيوب النفس ، وياطن علم الأمر والنهي ، أما مجالس النجوى ومنازل الحديث ، فانه لم ينلها بعد .

فلذا رقى إلى منازل الحديث أصبحت الحراسة كاملة حوله في أفعاله وأقواله ، بل الأوفق أن نقول : إنه قد أصبح غنياً عن الحراسة ، لانه أصبح مستعملاً قد وقع في قبضة الله ، وهل يطمع علو في هذه القبضة ! فهو في سعيه ونطقه يسمى بالله وينطق بالله ، قد اختفى شيع نفسه وظلها وأصبحت تبعاً لمشيئته ولا مشيئة لها .

ولكن يطمئن قلبه لما يرد إليه من الحديث ، فانه يرد إليه في حراسة الحق ، فيقبله بما أوتي من السكينة ، ويكون هذا الأمر بالنسبة للحديث زيادة في الاستيثاق ، وبإحاطة على تمام القبول ، ويمكن لنا أن نسمى هذا الأمر حفظاً وحراسة وعصمة ، فالمقصود منها معنى واحد ، هو ما عرفناه .

ومع كل هذه الاحياطات التي يحيط بالحكم التزملي بها الولي في هذه المراتب العليا فانه لا يرى مانعاً أن يقع هذا الولي في زلة أو ذنب ، وكيف لا ، وهو لا يرى مانعاً من ذلك بالنسبة للنبي ، ووقوع الذنب منه لا يرجع إلى أخلاقه وعاداته ، ولكنه من تقدير الله عز وجل ، ولا بد من نفاذ المقادير ، وهذه - في الحقيقة - حجة كل ملذب ، ولا نستطيع نحن قبولها حسياً أوتيناً من العلم .

١ - انظر ختم الأولياء ص ٣٢٩

٢ - الأكياس والمفترون ص ٢-٣

يقول الحكيم (٣) : « ويشر الله تعالى محمداً صلى الله عليه وسلم بالمغفرة لما تقدم من ذنبه وما تأخر ، فكان في هذا القول إصلاص أنه سيذنب بعد المغفرة ، وقد غفر له الذنب الذي يعملها فيما بعد ، هذا قبل أن يعمل فن هنا قلنا : إن العارف مع علو مرتبته . . . الذنوب لاحقة به على جرى المقادير ، لا بد منها ، وليست الذنوب من أخلاقه ولا من عاداته ، إنما هي جارية عليه من جهة أنه لا بد له من مواقفها ، ثم إنه يرى أن الله إذا أحب عبداً لم يضره ذنب ، على معنى قوله تعالى « فَأُولَئِكَ يَبْدُلُ اللَّهُ سَيِّئَاتِهِمْ حَسَنَاتٍ » (الفرقان ٧٠) ، والولى حين يكون في قبضة الله لا يكله الله إلى نفسه ، ولا يتدخل عنه ، فإذا عثر أو زل فإن ذلك تدبير من الله تعالى ليبدد عليه أمراً ، أو ليرفعه إلى ما هو أعظم شأناً ، وهذه العثرة ليست عثرة وفض من الله ، ولكنها عثرة تدبير ، فيكون للأولياء عثرات يبدد الله تعالى لم بهاكرامات ، ويبرز لم ما كان مغيباً منهم من حبه لإياهم ، وعطفه عليهم ، فيعتشهم ، فهو مع ذلك اللذنب عتبه بيد الله (٤) ، وهو يعمل الذنب « لا محالة ، لكنه في ستر عند الأحياء ، وفي ستر عند الأموات » (٥) ، ثم نضيف إلى ذلك رأيه في أن السيئات لم تكن سيئات قبل يوم المقادير ، وبذلك ينهار كل أساس لاعتبار السيئات في حق الأولياء عند ما يشاء الله :

كما أنه لا يرى مانعاً من أن يقع في الحديث شيء من الوسوسة ، ثم يتداركه الله فيلغس عن قلبه ما اندرج في حديثه من روى الشيطان حتى يطمئن إلى ما يرد بعد ذلك من الحديث ، كيف وقد قبل ذلك في الوحي ، ولم يكشف كذب قصة الغرائيق

١- جواب كتاب من الرى ص ١٧٠ وانظر ص ١٣٣ أ من مخطوط لبيزج ، ولما يقصد بالذنوب التي تقع من الرسول صلى الله عليه وسلم على جرى المقادير : الصغائر التي لا تدل على الخسة والتي تقع منهم مهوياً كما هو المختار عند الأشاعرة (انظر الموافق للإيجي ص ٢٠٩ - ٤٣٠) :

٢- مسألة في التقوى ص ١٦ ب من مخطوطة ولي الدين :

٣- لوازم الأصول ص ٢٠٦ و ص ٢١٥ .

بالنسبة لرسول الله صلى الله عليه وسلم^(١).

فالحفظ بالنسبة للولى كالعصمة بالنسبة للنبى ، كلاهما بحال بينه وبين ارتكاب الذنب - إلا فلتات صغيرة يتجاوز عنها - وهذه العصمة - كما رأينا - تكون على قلب الولى مباشرة دون حاجة إلى أمر خارجى أو مادى ، وهتالك عصمة أخرى قد يتألفا غير الولى ، لكنها على طريق الأسباب الطبيعية الظاهرة ، فلها مظهر خارجى وسند مادى لأن العصمة عصمتان : عصمة من الله عز وجل على القلب ، وعصمة من الله على طريق الأسباب ، فإذا خلا بامرأة غير محرم فقد ذهبت الأسباب ، وانقطعت العصمة ، فان أدركته عصمة الله على الأفراد برحمة منه وفضل ، وإلا فقد هلك وأسباب العامة هو أن بهم بأمر. فيحدث حدث من الأمر ما يقطع عليك هذا ، ويحول بينك وبينه من خوف أو حياء ، أو نقص تدبير ، أو يحىء إنسان ، فيحول بينك وبينه أحداث الدنيا ، فهذه عصمة وسبب^(٢) ، فعصمة العامة تكون عن طريق الأسباب الظاهرة ، وهى سر من الله لم ، أما عصمة الأولياء ، فمن سبب خاص بهم يقع على قلوبهم ، كرامة من الله لم .

وهذه العصمة درجات ، فهى فى حق العامة من المؤمنين عصمة لم من الكفر ، ومن الإصرار على الذنب ، أما فى حق الأولياء فتقع فى درجاتها طبقاتهم ومقاماتهم ، وكل منهم ينال منها بحسب ذلك ، فلا تركه العصمة ينحط عن درجته ، والحكيم يرفى شرحه لمضى صلاة الرب على عبده بأنها هى تلك الرحمة العظمى مملحة وجوداً وتكرماً يقول^(٣) : ثم الصلاة من الرب على عباده درجات على قدر منازلهم وحظوظهم منه وهذه الرحمة السابقة خضبه هى الرحمة العظمى ، فالعباد منهم فى شأن

١ - وقد ناقشنا فى ذلك - من قبل - وقد جوز القاضى أبو بكر ونوح الكلب سبواً أو نسياناً فيما يبلغونه عن الله ، ولا يخل فى التصديق المقصود بالمعجزة ، لأن المعجزة تدل على صدقه فيما هو متذكر له حامد إليه ، أما ما كان من اللسان وفتلات اللسان فلا دلالة للمعجزة على الصدق فيه (المواقف : ٢ ص ٤٢٩) هـ

٢ - المتهنيات ص ١٢٢ ع

٣ - علم الأولياء ص ٥٨ تب - ٥٩ ج ، وهما بدو في حنفية العلم ص ١٩ آيت به

هذه الرحمة على طبقات ، فهم من سبقت له رحمته غضبه في شأن التوحيد ، فذلك الرحمة له عصمة من الكفر ، ودوام التوحيد ، ومنهم من سبقت له رحمته غضبه في شأن المعاصي ، فذلك الرحمة له عصمة من الإصرار على الذنوب ، فإذا أذنب تاب ، ثم إن أذنب تاب ، لا تتركه تلك الرحمة أن يصير ، ومنهم من سبقت له رحمته غضبه في شأن التقوى ، فذلك الرحمة له عصمة من الذنوب والخطايا ، ومنهم من سبقت له رحمته غضبه في شأن الهوى ، فذلك الرحمة له عصمة من استعمال الهوى في أموره ، ومنهم من سبقت له رحمته في شأن وجود السبيل إليه في القرية ، فذلك الرحمة عصمة له من الحجب عنه ، فأى عبد سبقت له منه رحمته غضبه في منزلة من هذه المنازل أمن سلب تلك المنزلة .

هناك - إذن - عصمة الأنبياء ، وهي واجبة لهم ، إما عقلا كما يراه المعزلة ، وإما سمعاً كما يراه الأكثرون ، ثم هنالك عصمة الأولياء ، وليس لإثباتها لهم ، أو نفيها عنهم ، دخل في عقائد الدين ، وإنما هي كرامة من الله لهم ، يلقيها على قلب من يشاء منهم ، ولا دخل لأحد في فضل الله ، ثم بعد ذلك عصمة العامة عن طريق الأسباب الظاهرة سترأ لهم .

وإذا كانت عصمة الأولياء كرامة لهم من فضل الله ورحمته «يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَن يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ» (آل عمران ٧٤) فإن تسليمنا بها وإسكاننا عنها لا يمنعنا من أن نرى أن هذه العصمة بالنسبة للولي - على خلافها بالنسبة للنبي - أمر غير ظاهر ولا متعين ، لأن الولي قد لا يكون ظاهراً ولا متعيناً ، وقد يظهر ويتعين لبعض دون البعض - بخلاف النبي الذي تظهره الرسالة وتعينه المعجزة - لذلك يجب اعتقادها بالنسبة للنبي ، ولا إثم في ردها بالنسبة للولي ، وبالتالي فإن كل ما يأتي به النبي والرسول فهو واجب القبول ، بناء على ظهور نبوته ورسالته وعصمته ، وتعيينها ، ووجوب اعتقادها ، أما ما يأتي به الولي فلا يستند لدى عامة المؤمنين إلى عصمته ، لأنها أمر غير ظاهر ولا متعين ، ولكن إلى الشريعة ، فما وافق ظاهر الشريعة وصريحها قبلناه ، وما لم يوافقها رفضناه ونهلهناه .

وَمَا أوردَ الحَكِيمُ من قِصَّةِ الخُضِرِ عليه السَّلَامُ ، وقِصَّةِ حُلِيِّ رِضَى اللَّهِ عَنْهُ ، وَغَيْرِ ذَلِكَ من الشَّوَاهِدِ ، فَعَلِي تَسْلِيمًا بِهَا لَا يُمْكِنُ أَنْ نَتَّخِذَهَا مَتَكَنًا نَسْتَدِلُّ بِهِ فِي فَتْحِ هَذَا الْبَابِ الَّذِي يَنْقُضُ الشَّرِيعَةَ نَقْضًا ، وَيُهْلِكُهَا هَلَكًا ، وَيَتْرَكُ الْفُرْصَةَ لِكُلِّ دَعْوَى مُفْتَوْنٍ : أَمَّا الْخُضِرُ فَقَدْ شَهِدَ لَهُ اللَّهُ بِأَنَّهُ وَحِيدًا مِنْ عِبَادِنَا ، آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَحَكَمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا حِلْمًا (الكهف ١٠) فَأَمْرُهُ ظَاهِرٌ مُتَعَيِّنٌ ، لَا لَيْسَ فِيهِ وَلَا خِفَاءٌ ، فَلَا خَوْفٌ عَلَى الشَّرِيعَةِ فِي أَمْرِهِ . وَأَمَّا عَلَى رِضَى اللَّهِ عَنْهُ فَقَدْ شَهِدَ لَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ ، وَأَمْرُهُ مَعْرُوفٌ غَيْرُ مُنْكَرٍ ، ظَاهِرٌ غَيْرُ خَفِيٍّ ، مُتَعَيِّنٌ غَيْرُ مُبْهِمٍ وَلَا غَامِضٍ ، فَلَا خَوْفٌ عَلَى الشَّرِيعَةِ فِي أَمْرِهِ ، وَهَكَذَا يُمْكِنُ الْقَوْلُ فِي كُلِّ مَنْ شَهِدَ لَهُمُ اللَّهُ أَوْ رَسُولُهُ . أَمَّا مَنْ لَمْ يَشْهَدْ لَهُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ مِنْ سَائِرِ الْأَوْلِيَاءِ ، فَتُطْلَقُ كَثَلُ سَائِرِ الْمُؤْمِنِينَ ، يَخْطِئُ أَمْرُهُ بغيرِهِ ، فَلَا يَصِحُّ الْحَقُّ مِنَ الْبَاطِلِ ، وَلَا الْمَصْصُومُ مِنَ الْمُفْتَوْنِ ، وَكَيْفَ دَخَلَتْ فِي الْمُسْلِمِينَ آفَاتٌ مِنْ وَرَاءِ الْفَقَّةِ بِالْأَدْعِيَاءِ ، وَتَرَكَ مِيزَانَ الشَّرِيعَةِ فِي تَمْيِيزِ أَمْرِهِمْ ، وَتَمْحِيطِ أَحْوَالِهِمْ .

وَلَقَدْ صَرَّحَ الْحَكِيمُ نَفْسَهُ بِهَذَا الْفَرْقِ بَيْنَ عَصَمَةِ النَّبِيِّ وَمَنْ دُونِهِ حَيْثُ يَقُولُ :
« فَالْأَنْبِيَاءُ فِي وَفَاقِ الْعَصْمَةِ لَا يَسْتَطِيعُ الْعَمَلُ مِثْلَهُمْ (م) فِي أَفْرَاحِهِمْ بِشَهَادَاتِ الدُّنْيَا ، وَمِنْ دُونِهِمْ يَخَافُ عَلَيْهِمْ ، لِأَنَّ الْأَنْبِيَاءَ إِنَّمَا يَفْرَحُونَ بِاللَّهِ فِي الْأَشْيَاءِ » (١) .

كَمَا أَنَّ الْحَكِيمَ التَّرْمِذِيَّ يَقُولُ : « كَمَا ذَكَرْنَا - حِينَ يَقُولُ « وَلَمْ يَنْبِئْ بِشَأْنِ ذِكْرِ الْخُضِرِ هُنَا لِنُطْلِقَ مِنْ بَعْدِهِ مِثْلَهُ » وَحِينَ لَمْ يَجُوزْ لِأَحَدٍ أَنْ يَفْعَلَ عَلَى مَا يَرَاهِي لَهُ فِي قَلْبِهِ ، وَأَعْطَانَا الدَّلِيلَ عَلَى ذَلِكَ حِينَ ذَكَرَ أَنَّ الْعَارِفَ - مَعَ عِلْوِ مَرْتَبَتِهِ - تَلَحُّقَهُ الذُّنُوبُ عَلَى جَرَى الْمَقَادِيرِ ، وَإِنْ لَمْ تَكُنْ مِنْ أَخْلَاقِهِ وَلَا مِنْ عَادَاتِهِ ، فَتَحْنُ نَقْبِلُ ذَلِكَ مِنْهُ ، ثُمَّ لَا نَقْبِلُ مَا زَادَ عَلَى ذَلِكَ مِنَ الْأَفْزَاقِ بَيْنَ الْوَلِيِّ وَغَيْرِهِ فِي أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ ، مَا دَامَ هَذَا الْوَلِيُّ غَيْرَ مُتَعَيِّنٍ وَلَا مُخْتَصَّ بِشَهَادَةِ أَوْ بِحُكْمٍ مِنَ اللَّهِ وَلَا مِنْ رَسُولِهِ . كَمَا أَنَّنَا لَمْ نَقْبِلْ مِنْهُ مِنْ قَبْلِ قَضِيَّتِهِ فِي أَنَّ الْعِلْمَ الْبَاطِنَ حَاكِمٌ عَلَى الْعِلْمِ الظَّاهِرِ مُحْكَمٌ لَهُ بِالصِّدْقِ وَالصَّبَابِ . وَمِنْ الْوَاضِحِ أَنَّ الْقَضِيَّتَيْنِ مُتَرَابِعَتَانِ تَسْتَدْتَنِ كُلُّهُمَا

على الأخرى ، أو إن شئت قتل إنيها وجهان لقضية واحدة : وبهذا تتبين أن العصبة عند الترمذى لا تمنع الولي من الوقوع في زلة أو عثرة ، كما لا تمنعه من تجاوز حدود الشريعة عند ظهور ما يبدو له أنه أنوار الكشف ، وقد عرفنا أن ذلك لا يطمأن إليه ، ولا يوثق به ، ولا يعتمد عليه ، فإذا بقي بعد من العصبة ! ؟ اللهم إلا أنه لا يصير على ذنبه ولا يقيم عليه ، ولأنه بمنحه من السقوط عن درجته ومقامه عند الله ، وقد أشار المجبورى إلى ذلك في صدر بيانه لأصول مذهب الحكيم الترمذى حيث قال (١) : وهم ليسوا بمعصومين من الذنب ، لأن ذلك للأتقياء خاصة ؛ ولكنهم معفونون من الفتنة بالولاية :

وإذا اعتبرنا العصبة والحفظ والحراسة — على هذا الوجه المقبول — نوعاً من أنواع الكرامة ، فباعتبار السبب في تسميتها بهذا الاسم ، وهو إظهار الله عما يشاء من شأه من عباده لإكراماً له ، إذ أن وقوع الخارق للعادة على يد الولي إنما ينشئ كرامة بهذا الاعتبار ، وعلى ذلك فكل ما هو من شأن الولي مما يؤثره الله به من فضله كسائر أنواع العلوم والمعارف والحكمة ، وما ينضج له من المحبة والقبول والمحبة ، إنما هو كرامة بهذا المعنى ، وهي هي بينها علاماتهم في الظاهر ، كما يقول الحكيم : وقال له قائل : فما علامة الأولياء في الظاهر ؟

وقال : أولها ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم حيث قيل له : من أولياء الله ؟ قال : الذين إذا دعوا فذكروا الله ، وما روى عن موسى عليه السلام أنه قال : يا رب من أولياؤك ؟ قال : الذين إذا ذكرت ذكروا وإذا ذكروا ذكرت : الثانية : أن لم سلطان الحق ، لا يقاومهم أحد حتى يقهرهم سلطان حقهم ، والثالثة : أن لم القراسة . والرابعة : أن لم الإلزام . والخامسة : أن من آذاهم صرع ، وحقب بسوء الخاتمة . والسادسة : اتفاق الأئمة بالتناء عليهم إلا من ابتلى بحسدهم . السابعة : استجابة الدعوة وظهور الآيات ، مثل طي الأرض ، والمشي على الماء ، وعجالة

١- نقلاً عن الدكتور علي حسن عبد القادر وأربري لكتاب الرياضة وأدب.

التخضر عليه السلام ، الذى تطوى له الأرض بزها وبحرها ، مهلبا وجلبها فى طلب مثلهم شوقاً إليهم

« وهذه آياتهم وعلاماتهم ، فأوضح علاماتهم ما ينطقون به من العلم من أصوله » .

وقال له قائل : وما ذلك العلم ؟ .

وقال : علم البهية ، وعلم الميثاق ، وعلم المقادير ، وعلم الحروف : فهذه أصول الحكمة ، وهى الحكمة العليا (١) .

فهذه علاماتهم التى يتميزون بها عن دونهم ، قد آثرهم الله بها ، لإكراماً لهم .
لما ما اصطلاح على تسميته بالكرامة من غوارق العادات ، فهو ما ذكره الترميلى بأسم الآيات فى العلامات السابقة من هذا النص ، ولعلها أقل أنواع الكرامات شأنًا واعتباراً عند الحكميم ، حيث ذكرها أكثر هذه العلامات ، ولأنه يرى أن العبد قد يرغب فيها لحظ نفسه ، أما العارف فليس به نفسه ، وإنما به مشيئة ربه وتقديس أمره وفانته ربما ابتغى العبد الإجابة لتقديس النفس ، والعارف عرف أقلل النفس ، وأنها خلقت قلرة نجسة مجبولة على السوء ، فرام صفاء أمر الرب ، وكانت نفسه أعمى وأذل من أن يؤهلها للكرامات ، وإن كان يراها من ربه ما لا يقد ولا يحصى بكرمه وجوده ، وهو أهل ذلك (٢) .

ويعد أن أشرنا إليه أن الكرامة التى يتلها الولي إنما تكون حسب درجه ومزله فى الولاية كما شاهدنا بالنسبة للحكمة وعلومها ، فحب أن تعرض لبعض مظاهرها عند الحكميم حتى تتضح لنا صورة عن الكرامات تتكامل مع ما حصلناه عن نظريته فى الولاية .

المظهر الأول : سقوط الم عنهم فى طلب الرزق ، وإيصال أرزاقهم إليهم

١- غم الأولياء ص ٣٦١-٣٦٢ .

٢- علم الأولياء ص ١٤٢ ، وأبواب فى صفة العلم ص ١٤ .

من حيث لا يحتسبون . فان العبد إذا وصل إلى درجة أصبح المم عنده مم واحداً هو التفرغ لعبادة الله تعالى ، بحيث استغرقه عن متابعة الأسباب النظر إلى ولى الأسباب ، لم يستبعد أن يتولى الله إيصال أوزاقهم التي كتبها لهم من حيث لا يحتسبون بالموساة التي يريد . وقد روى الترمذى الحكيم عن زيد بن أسلم عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : من تفرغ لعبادة ربه ضمن رزقة السموات والأرض والطير وبني آدم ؛ ثم قال : « والتفرغ لعبادة الله تعالى هو الذى ذكره فى الحديث من قوله : إذا وجدتموه جعل المم مم واحداً ، فهذا عبد قد سقط عنه هم نفسه فصار عارماً لعبادة ربه مشتغلاً بربه فى عبادته » ، ثم أشار إلى قصة الصديقة مريم عليها السلام حيث كانت « كلما دخلت على زوجها زكريا المحراب وجدت عندها رزقاً قال يا مريم أنى لك هذا قالت هو من عند الله إن الله يرزق من يشاء بغير حساب » (آل عمران ٣٧) ، وقال بعد ذلك « فإذا كان هذا للصديقة فى الكتاب ، فالصديقون من الرجال أحرى أن يرزقوا هكذا ، فان كان رزق مريم عليها السلام تقتله الملائكة إلهياً ، جاز أن ينزل بنو آدم أوزاق الصديقين إليهم » ومع ذلك فقد ضرب لنا مثلاً بالرسولين - وهم آية الخلق - فقد كانوا يبتغون أوزاقهم بالكسب والبسعى ، اتباعاً لسنة الله التى وضعها لعباده من التماس أوزاقهم من وراء الأسباب « فروى لنا فى الخبر أن إدريس عليه السلام كان خياطاً ، وكان نوح صلى الله عليه وسلم نجاراً ، وهود صلى الله عليه وسلم حريماً تاجراً ، وصالح صلى الله عليه وسلم حريماً تاجراً . »

« وكانت مريم عليها السلام ممن تطلب المعاش مع هذا ، وتفرغ ، ويأكل عيسى صلوات الله عليهما من خزنها » (١)

المظهر الثانى : التبشير بحسن العاقبة . فالحكيم يرى أنه لا يستبعد على الولى إذا وصل إلى درجة المحدثين أن يبشر بملك .

١ - مواضع متفرقة من رسالته « بيان الكسب » وانظر بحثنا السابق تحت عنوان « الكسب » فقد استوفى .

وقال له قائل : أفيجوز أن يبشر الأولياء بحسن العاقبة ؟

وقال : أما أولياء الحق فلا أحققه ، لأنهم لم يصلوا إليه ، وإنما وصلوا إلى مكان القربة ، ويمكن لهم على شريطة الزوم ، غفلة خيانة النفس ، وأما المتصلون به المحدثون فلا أبعدده ، لأنه لا يرد على قلوبهم إلا ما يورده الحق وتقبله السكينة ، وقد استدل على ذلك بما رواه عن أبي الدرداء في شأن قوله تعالى : « أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ ، الَّذِينَ ءَامَنُوا وَكَانُوا يَتَّقُونَ ، لَهُمُ الْبُشْرَى فِي آيَاتِنَا الدِّينِيَّةِ وَالْآخِرَةِ » (يونس ٦٢ - ٦٤) أنه قال : سألت عنها رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : ما سألتني عنها أحد ، فذلك البشري هي الرؤيا الصالحة براها العبد أو ترى له . ورى الحكيم أن الرسول صلى الله عليه وسلم إنما قصد للذكر المتنام لأن النفس تزايل الروح في ذلك الوقت ، فلا تقدر أن تلقى شيئاً ، ولأن هذا هو الأكثر ، أما الذين في قبضته ، فهم قليل في الخلق ، والذين نالوا مجالس الحديث قد ماتت نفوسهم ، وهم لذلك قد يبشرون بقطعة .

وبجيب الحكيم عن اعتراض محتمل بأن ذلك قد يكون ضاراً بهم ، قال : إن هذا يضر لو كانت نفوسهم لا تزال معهم بشهواتها ، أما وقد ماتت نفوسهم فالبشري لا تضرهم ، وقد بشر الرسول صلى الله عليه وسلم عبداً من أجلة الصحابة وقول علم أنه تضرهم البشري لطوى عنهم الخبر ، أرى أنه لم يكن في أمصابه من أهل الجنة خير هؤلاء العشرة ؟ بلس الظن هذا ، وإنما بشرهم وطوى عن غيرهم ، لأنه لم يأمن على نفوسهم من هذا الخبر (١) :

المظهر الثالث : لعنا نذكر ما رواه السيوطي عن الياقبي أنه قيل (٢) : وإنما يرى الأبدال أبدالاً لأنهم إذا غابوا عن مكانهم تبدل في مكانهم صور روحانية تخلفهم . قال : ولا يلزم من ذلك وجود شخص في مكانين في وقت واحد ، لأن ذلك إثبات بعدد الصور الروحانية لا الجثمانية ، ونحن نجد عند الحكيم الترملي ما قد يكون

١ - غم الأولياء ص ٣٧٢-٣٧٨ :

٢ - الخبر الدال ورقة ٧١ ص :

أصلاً لهذه الفكرة ، لأنه يكاد يتطابق معها تماماً :

فعند ما شرح لفظ « الطهور » بأنه بمعنى جموع لا تفرق ، ذكر أن لكل موحّد صورة من النور كصورته الظاهرة ، وأن الأجساد قد تكون مدفونة في لحودها ، وأنوارهم مصورة على مثال خلقهم ، موضوعة في كل أرض وكل بهيمة ، وهذا يفسر ما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : مزرت بمومي ليلة أمري بي ، فرأيتني قائماً يصلي في قبره ، ثم لما دخل بيت المقدس استقبله فصيحه ، وقام خلفه فصلى ، ثم أسرى به إلى السماء فرآه في السماء السابعة ، ويقول الحكيم تعقيباً على ذلك : فهذه أنوار مصورة فيها تعليمه والله أعلم ، وبناء عليه يقول : « كذلك الأولياء والأصفياء لهم أنوار ، ولأنوارهم صور على مثالهم ، فتكون صورهم موجودة في الموضع هناك في الموقف ، وفي السموات والأرضين ، وفي البيت المعمور » (١) .

فاذا لاحظنا أن الأرواح عند الحكيم الترمذى عبارة عن أنوار أمكن لنا أن نفرق مدى التطابق الموجود بين فكرة الحكيم الترمذى ، وبين ما رواه السيوطى عن الياقنى ، ونستطيع أن ندرك أن هذه الصور أو هذه الأرواح ذات قدرة على الحركة والتصرف ، وأن ما تقوم به تعود آثاره الروحية والظنية إلى صاحبه الأصلي ، وأن هذه الأنوار أو هذه الأرواح يمكن أن تظهر أمام الناس ، فيرونها في موسم الحج - مثلاً - وصاحبها مقيم بمحله حيث هو ، ولا يترتب على ذلك وجود الشخص بنفسه في مكانين مختلفين في وقت واحد كما يقول الياقنى .

ولعل هذا التفسير يجيب على شيء من حيرة نيكلسون إزاء العقل الشرقى حيث يقول (٢) : وهذه الخوارق للعادة كما يسميها المسلم تلبو عنه صحيحة غير منكورة ، فليس لدى المسلم فكرة ما عن القانون الطبيعي ، ونحن نشعر أننا ملزمون أن نميز الظواهر المستحيلة التي لا تعقل من تلك التي نستطيع أن نجد لها نوعاً من التأويل

١ - تحصيل نظائر القرآن ص ٦٧ أ .

٢ - الصبوة في الإسلام ص ١٣١-١٣٢ .

الطبيعى ، والآراء الحديثة عن التأثير العضوى «الفيزيقي» ، والشفاء بالدعاء ، والتبائى ، والفراسة الصادقة ، والتنويم المغناطيسى ، وما أشبه ذلك ، وقد فصح لنا طريقاً واسعاً نتقدم منه إلى هذه القارة المظلمة فى العقل الشرقى .

المظهر الرابع : ما يمكن أن نسميه كرامة جماعية ، لأنها بشأن الأبدال ، أو الصفوة من الأولياء ، فى مجموعهم ، فهم أمان الخلق ، وبهم تقوم الأرض ، وتكتمل النعم ، وينفخ البلاء .

وقد عرفنا غلباً قبل أن ذلك يرجع إلى مؤلفهم ودعائهم ، فيستجيب الله لهم ، ويشرح الحكم ذلك بأن الله بنى الآمين لتسبيحه وتقديسه ، فإذا ظهرت المعاصى ، كانت سبباً فى زوال الأمر الذى عليه بنى خلق الآمين ، لكن لتسبيح الله وتزنيه بنى الأحداث ويعرقها ، وتقديس الرب يفضل الأنداس التى أحدثها بنو آدم ، ويلتصم الوجود ، وتقوم الأرض ، «لأن الحياة» بها يلت الحركات ، والله مؤثر من الحركات ، فلما ظهرت حركة الخلق ظهرت المعاصى والبحرأة ، فلما جميع الخلق إلى تسبيحه ، فقال «إِنَّ مَنْ عَمِلَ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ» (الإمرام ٤٤) «ليزها» وللى الحركات عن جميع الحركات لتكتمل لهم الحياة : : : : : ولولا التسبيح لا تقطع در الحياة ، فصارت الأشياء كلها مواتاً ، فإذا نزهوه بالتسبيح دام الإمداد على الخلق فحيوا» (٢) «فالتسبيح تقوم السموات والأرض ومن فيهن من العرش إلى الترى ، وبالتقديس يكتم ذلك لهم ، لأن سبحاته تنف الأحداث ويعرقها ، وقدمه المجهل لخلق يفضل أنداس الأشياء التى لندست من أحداث بنى آدم ، فالقائمون بالتسبيح والتقديس من معدن طهارات القلوب هم أمان الخلق فى التسبيح والتقديس ، وبهم تقوم الأرض وتكتمل النعم على أهلها» (٣) فهؤلاء الأولياء الذين تطهروا قلوبهم من مشيئات نفوسهم ، فأصبحت خالصة لربها حين

١- المسائل المكتوبة ص ٢٣ أ - ب ٥

٢- المصدر السابق ص ٢٩ أ ٥

تسبحه وتقدمه وتقوم بواجب الخدمة والعبودية له إنما تحفظ الأساس الذى يعتمد عليه بقاء الحياة ودوامها ، فان انقطع ذلك وهى الأساس وانهارت الحياة ، ولم يعد لبقائها سبب :

وهذا تفسير فى غاية العمق ، يطابق بين سر الوجود ومعنى الولاية ، ويربط بينهما بحيث تبدو الولاية - التى هى فى جوهرها العبودية المطلقة لله - جوهر هذا الوجود ، وهيكلا هذه الحياة ، فالوجود والحياة هما العبودية الكاملة لله ، وإنكارها لإنكارهما ، وسبب فى زوالهما ، لكن تحققها فى الإبدال يحقق إرادة الله فى بقائها ، أو بمعنى آخر يحقق معنى الوجود والحياة ، وهو معنى قوله تعالى : **وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ** (الدَّارِيَات ٥٦) .

هذا هو شأن الكرامات ، وهذا هو مبلغ نفاذها فى حياة الأولياء بل فى الحياة عامة ، ولكن ما هو شأنها عند الولي نفسه ؟ ؟ ؟

لقد عرفنا أن الولي قد رفع البال عنها ، وعلم يقينا أن نفسه أهون من أن يؤهلها لشئ من هذه الكرامات ، وإن رأى من ربه ما لا يدرك ولا يحصى ، وتلك هى النقطة الأساسية التى تفصل بين الولي والساحر . فعل الرغم من أنه قد يبدو على يد الساحر من السحر ما يتفق مظهره مع ما يقع على يد الولي من الكرامة ، إلا أن السحر من واد والكرامة من واد ، وذلك منذ البداية ، لأن الساحر يجيب شهوات نفسه ، ويطلب تحقيق مناهها ، وقد تحمكت فيه من أجل ذلك ، حتى حملته على الخروج من الإيمان إلى الكفر وهو يعلم ، فقال ما نال فى هذه الحياة ، حتى إنه قد تطوى له الأرض ، ويعمل أعمالا على تحقيق مناه فينالها ، لكنه حرم الآخرة ، وخسر نفسه .

أما صاحب التقوى فقد رفع البال عن ذلك كله ، ولم يكن به غير تحقيق مشيئة ربه ، والسير فى عجايبه ، فقال أمثال هذه الأشياء مثوبة من ربه ، دون أن يتعلق له بها غرض دينوى .

ولقد شرح الحكيم الترمذى هذا المعنى عند ذكر قوله تعالى : **وَلَوْ أَنَّهُمْ ءَامَنُوا**

وَاتَّقُوا لِمَكُتُوبَةٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ» (البقرة ١٠٣)
 فقال : «فهؤلاء السحرة شروا أنفسهم بالسحر ، فحرمهم الله الآخرة ، فقال :
 « [وَالَّذِينَ يَعْلَمُونَ مَا يُبْعَثُهُمْ وَلَا يُنْفَعُ لَهُمْ وَكَلَّمَكَ عَلَيْهِمُ الْمَلَكُ اشْتَرَاهُ
 مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ » (البقرة ١٠٢) أى نصيب ، فانما قال : «علموا ، لأنهم
 تركوا الإيمان عياناً ، وهم يعلمون أنهم يكفرون بهذا ، فجعلته النفوس في طلب المني
 جعلهم على الخروج من الإيمان إلى الكفر حياناً :: :: :: فأعطى مناه حيث باع نفسه
 بالسحر والكفر ، ثم قال « وَلَوْ أَنَّهُمْ آمَنُوا وَآتَوْا لِمَكُتُوبَةٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ خَيْرٌ
 لَّوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ » أى أن صاحب التقوى له ثوبة عند الله أن يطوى له المسافة حتى
 يبلغ في ليلة واحدة وفي ساعة واحدة بلداناً كثيرة ، ويبلغ منته أن يعيش على الماء ،
 وأن تتحول الأشياء له ذهباً وفضة ، فأهل التقوى لهم هذه الأشياء مثوبة بتقواهم ،
 لأنهم شروا أنفسهم بالتقوى ، فترعوا من نفوسهم ، ورفضوا البال منها ، فنالوا
 المني ، وأولئك السحرة شروا أنفسهم بالسحر فنالوا المني (١) :

ولكن هذا يعرفه كل واحد منهما من نفسه ، لأن التقوى مسألة مستورة .
 لدى المني ، وعملية السحر مسألة مستورة عند من يريد سترها ، وما يبدو بعد ذلك
 على يد كل منهما متشابه الظاهر ، وكما هو كثير من الدجالين أهل الفرة ، فأفسدوا
 حياتهم ، وأضلوا سعيهم ، فكيف يمكن التمييز والتفريق بينهما ؟ ؟

لا شك أن ذلك إنما يعود إلى نوع من إدراك البصيرة ، والطباع التي تنال
 تتجاذب ، ويتعارف أصحابها ، بينما تتنافر الطباع المتعارضة ويتنافر أصحابها ، فأهل
 التقوى يدعون أفعال أهل التقوى ، ويميزونها من أفعال السحرة والدجالين ،
 والمشعوذين ، فلا يروج لديهم إلا ما كان عليه طابع القدرة الإلهية ، فيرفضون أكف
 الحمد والثناء والتسبيح والتعظيم :

الفصل السابع

خاتم الأولياء

نحت هذا العنوان نأق إلى خاتم فصول هذه الرسالة ، حيث نتظرننا عدة مسائل كانت مثار كثر من المناقشات ، بل مبعث كثر من الشكوك والتأويلات ، وكتاب الترمذى بهذا العنوان كان أحد كتابين استند إليهما خصومه فى الوشاية به ، وتوجيه الاتهامات إليه ، وعريض العامة عليه ، حتى خرج من ترمذ إلى بلخ ، فقد روى اللهى فى « تذكرة الحفاظ » (١) ، عن السلى أن الترمذى نى من ترمذ بسبب كتابين ألفهما ها ، هما « ختم الولاية » و « علل الشريعة » ولأنه كان يلعب إلى أن للأولياء خاتماً ، كما أن للأنبياء خاتماً ، فقالوا : إنه فضل الولاية على النبوة ، وإنه احتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم « يبطهم النبون والشهداء » وقال : لو لم يكونوا أفضل منهم لما خطبهم .

وفى غيبة كتاب « ختم الأولياء » من أيدى الباحثين ذهبت ظنونهم بالحكيم الترمذى كل مذهب ، اعتاداً على هذه القول ، وأقرب مثال لذلك ما ذكره الدكتور على عبد القادر وآبرى فى مقدمتهما لكتابى الرياضة وأدب النفس الذى نشر بإخراجهما عام ١٩٤٧ م ، فقد استنتجا أن الحكيم الترمذى يرى أن الولاية - وهى القربة إلى الله تعالى - تم المؤمنين ، وأن هنالك ولاية خاصة ذات درجات ومنازل ، وأن من الولاية ولاية الأنبياء والمرسلين ، وأن ولاية النبي أفضل من نبوته ، من حيث إن نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت ، والولاية لا تعلق لها بوقت ، كما أن النبوة صفة الخلق دون الحق ، ثم يقولان فى هذه المقدمة « وكما أن النبوة تمثل دائرة متألفة فى الخارج من تقط وجود الأنبياء ، كاملة بوجود النقطة المصمدي ، فالولاية أيضاً دائرة متألفة فى الخارج من تقط وجود الأولياء كاملة بوجود النقطة التى تحم بها الولاية . فالنبوة لها خاتم يكملها ، والولاية كذلك لها خاتم يكملها »

« هذا هو السبب فى وجود الخاتم ، وبقى أن نعرف ما هو الخاتم ، وظاهر كلام الترمذى أن الخاتم مقام يستحقه الولى حيث (يتاوله مفاتيح الكرم وغزائن المن) ، والمفروض على هذا أن يكون محمد خاتم الأولياء ، فهو (صاحب المقام

المحمود ، وصاحب المغفرة) كما هو خاتم الأنبياء ، وعلى هذا يكون المراد بالخاتم (الإنسان الكامل) : : : : : ولكننا إذا اعتبرنا الخاتم بمعنى الكامل ، لا الآخر ، والمفروض أن الولاية قائمة إلى قيام الساعة ، فكيف يمكن أن يستقيم هذا في خاتم الأنبياء ، وهل يجوز أن يبقى باب النبوة مفتوحاً ، كما أن باب الولاية مفتوح ؟ ؟ هذه هي نقطة الخطر والغموض في هذا المذهب ، ثم تترسل المقدمة فتقول : «أما إذا أردنا بالخاتم الآخر ، كما هو المتبادر ، فلا يكون محمد خاتم الأولياء ، ما دامت الولاية مستمرة بعده ، ولكن من عني أن يكون خاتم الأولياء خير محمد ؟ ألا يجوز أن يكون هذا الخاتم أفضل من خاتم الأنبياء ؟ ما دامت الولاية - في طبيعتها - أفضل من النبوة ؟ ؟ وهذا أيضاً موضع خطر بالنسبة لهذا التفسير الأخير ، ثم يطلقان قولهما «وأيما كان الأمر ، فليس من شئت في أن هذا المذهب كان على نقاش وجدال في الأوساط العلمية وغيرها في بلده ، وكان سبباً لطرده منها ، وما قاله السلفي من عدم فهم الناس له إنما هو حسن اعتدال ، وإلا فللوضوع مهما قلبناه على أية ناحية - من نواحيه يسوق إلى نتائج لا يوافق عليها الرأي العام الإسلامي ، سواء في ذلك (١) تفضيله الولاية على النبوة ، أو (٢) اختصاص النبي بما ليس عند النبي ، أو (٣) القول في الخاتم (٤)»

وعلى الرغم من أنهما لم يقبلا اعتدال السلفي عنه بعدم فهم الناس له ، فإننا نجد ابن تيمية أكثر اعتدالاً عند معالجته لفكرة خاتم الأولياء وعند مناقشته للحكيم الترمذي ، ولكنه يوجه أكثر لاعتته وأشدّها على من رأى أنهم غلوا في هذه الفكرة ، واستغلّوها من بعده ، فيقول «وقد ظن طائفة غالطة أن خاتم الأولياء أفضل الأولياء قياساً على خاتم الأنبياء ، ولم يتكلم أحد من المشايخ المتضمنين خاتم الأولياء إلا محمد ابن علي الحكيم الترمذي ، فانه صنف مصنفاً غلط فيه في مواضع ، ثم صار طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم أنه خاتم الأولياء ، ومنهم من يدعي أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء ، من جهة العلم باق ، وأن الأنبياء يستفيدون العلم

بأنه من جهة ، كما يزعم ذلك ابن عربى : (١) .

ولسنا هنا بصدد مناقشة هذه الآراء ، لأن ما فيها سوف يتضح من خلال عرضنا ومناقشتنا لرأى الحكيم الترمذى نفسه ، ولكننا أوردناها لكى لى ضوءاً كافياً على ما يمكن أن يقاود إلى الأذهان عند مناقشة هذه الفكرة ، وتبين مدى أهميتها لدى جمهور المسلمين عامة ، والباحثين منهم خاصة : ولعل مما يزيل بعض اللبس أن تبدأ بمرض فكرة الحكيم بشأن المفاضلة بين الأنياء والأولياء ، لتندرج منها إلى ختام الأولياء وبيان شأنه وصفته ومرتبته حتى يبين لنا إن كان هناك أساس يعتمد عليه فى توجيه التهمة إليه أو نفيها عنه :

ومن المعلوم أنه ينبغي أن لا تبرز قضية من موضوعها وسياقها ، وأن لا يؤخذ ورأى فى بناء المذهب من المقاهب فقطعه عن باقى البناء لقول إنه يمثل هذا البناء ، وإذنا نحكم على المذهب كله بحكمتنا على هذا الرأى ، فإن هذا نوع من التخريف لا يلقى بالبحث العلمى .

لقد عرفنا من قبل كيف تتصاعد المراتب الروحية فى حلقات متتابعة لا تكاد تبصر خلالها فجوات ، ابتداء من أول خطوة ، وهى التوحيد إلى أرقى مرتبة وهى الرسالة ، كما لاحظنا أن ذلك لا يعنى أن كل حلقة منها تسلم إلى الحلقة الأرق تلقائياً حسب شروط وأحوال يلغى تحقيقها فى السالك لهذا الطريق ، بل إن كل درجة أو منزلة أو مقام مزهون بركة الله ومنته ومشيته ، فهناك فوارق غير مرفقة ، لا يستطيع السالك أن يتحكم فيها ، أو أن يجتازها بجتهده أو سعيه أو نشاطه الروحى ، لذلك كان جدد القائلين بكل منزل أسمى من عدد القائلين فيها دونها من المراتب ، حيث يتناسب المند مع علو المرتبة تناسباً حكيماً ، فيجعلهم الله طبقات وفتحهم أنبياء ورسول ، ومنهم أنبياء ، ومنهم أولياء مجتوبون ، ومنهم أولياء ، فقدم فى كل طبقة منه بعضاً ، ورفع بعضهم فوق بعض درجات ، كل إنما يتقدم بحظه من ربه (٢) ، فالأكل من كل صنف هو الأحرز ، ألا ترى أن المؤمنين قليل فى

١ - الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان ص ٨٤ .

٢ - كيفية خلق الإنسان ص ١٧٩ ب - ١٨٠ أ .

الكافرين ، والانتفاء قليل في المؤمنين ، والأولياء قليل في الانتفاء ، والانتفاء قليل في الأولياء ، والرسل عليهم السلام قليل في الانتفاء^(١) ذلك لأن الله « من كل جنس صفوة ، فالعرش صفوته من الأمكنة ، وهدن صفوته من الجنان ، والكعبة صفوته من البيوت ، والأمناء صفوته من الملائكة ، والانتفاء صفوته من الأولياء ، والأولياء صفوته من الزاهدين ، والزهاد صفوته من العاملين ، [والعاملون صفوته] من الراغبين والراغبون صفوته من الآدميين^(٢) .

وهذا كله يدل على أن مراتب الانتفاء ومرتبة النبوة أعلى وأرق وأسمى وأفضل من مراتب الأولياء ومرتبة الولاية مهما تعل أو ترق أو تسم أو تكتمل ، ومع ذلك فقد لا يبدو هنا التصريق بين مرتبة الولاية ومرتبة النبوة بقدر ما يبدو تسلسل المراتب وتدرجها . ووضع مرتبة النبوة في درجة أعلى وأفضل ، لكنه في نصوص أخرى بين في صراحة ووضوح أن مقام النبيين يختلف عن مقام الأولياء ، وأن طريق الانتفاء مغايرة لطريق الأولياء ، فيجتمع - في ذلك - التنافر والتفاضل معاً . وبين - من ذلك - أنه يرى أن للانتفاء عقدة النبوة ، وأن للأولياء عقدة الولاية ، وأن كلا منهما يختلف عن الأخرى ، وأن عقدة النبوة أفضل من عقدة الولاية ، يقول^(٣) عند شرحه لما رواه ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أحشر أنا وأبو بكر وعمر هكذا ، وأخرج السبابة والوسطى والبنصر : « وروى لنا عن أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم أن المشيرة منها كانت أطول من الوسطى ، والبنصر أقصر من الوسطى ، وذكر المنازل والإشراف على الخلق ، وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم أعلام لإشرافاً ، ثم من بعده أبو بكر دون رسول الله صلى الله عليه وسلم فوق عمر ، ثم من بعده عمر دون أبي بكر رضي الله عنهما ، فمن لم يعرف شأن أصابع رسول الله صلى الله عليه وسلم حل تأويل هذا الحديث على الانتفاء والاقتراب بعضهم من بعض ، وهذا معنى بعيد ، لأن حشر

١ - علم الأولياء ص ٦٢ ب .

٢ - في بيان المفردين ص ١٨٦ أ من مخطوطة ولي الدين وص ٤٧ ب من مخطوطة أسعد أفندي .

٣ - نواحد الأصول ص ٣٨ .

رسول الله صلى الله عليه وسلم حشر الرسل عليهم السلام ، وحشر أبي بكر وعمر
حشر الصديقين رضوان الله عليهم أجمعين ، وكذلك مقامه في المراتب ، هو في
مقام النبيين ، ومقامهما من المراتب مقام الصديقين « فهو - إذن - يفرق بين
عقدة النبوة وعقدة الولاية ، وهو يفضل عقدة النبوة ويرفعها درجات على عقدة
الولاية ، ثم هو - بعد ذلك - لا يجد مجالاً للمقارنة أو المفاضلة بين الولي والنبي ،
لأن عقدة كل منهما من واحد مختلف ، نعم تمكن المفاضلة بين الولي والولي ، وبين
النبي والنبي ، عند من تكون لديه وسائل المفاضلة ، أما بين النبي والولي فلا ، لأن
الميزان غير متحد ، والمقياس غير متفق ، فالنبوة - وهي عقدة الأنبياء - غير
لولاية التي هي عقدة الأولياء ، لأن الله ولي « الأنبياء بأن أعطهم من نفوسهم إلى
عمل النبوة وكشف النطاء ، وولي هذا الصنف من الأولياء بأن أعطهم من نفوسهم
إلى عمل الولاية وكشف النطاء ، فهؤلاء في عقدة ، وهؤلاء في عقدة^(١) . ومن
المؤكد أن مكانة الأنبياء قد فاقت مكانة الأولياء وبانت عنها بوناً بعيداً ، فإن
« لطمأنينة الأنبياء صلوات الله عليهم وقناعتهم ورضاهم وأمانتهم وموافقهم غور
بعيد لا يشبه شيئاً مما عند الأولياء ، قد بان هؤلاء بغيرهم ومكانتهم في القرية [عن] »
بعدم من الأولياء بوناً بعيداً^(٢) .

وليس لنا بعد هذه النصوص التي نقلناها عن مختلف كتب الحكم الترمذى
ورسائله أن نعارضها بما يمكن أن نستشج من بعض عباراته ، فإن الاستنتاجات
لا يمكن أن تقف أمام التصريحات ، كما أنه لا يمكن أن ندعى أن هذه التصريحات
ولما قصد بها التغطية على موقف معين يفهم من ثانيا المذهب منطقياً ، لأن ذلك قد
يكون صحيحاً بشأن تصريح واحد أو اثنين ، أما أن يتكرر مثل ذلك التصريح
وبصورة متكاملة كما رأيناها ، فلا تقبل مثل هذه الدعوى فيه .

وعلى ذلك نستطيع أن نلقى ضوءاً كافياً على ما قيل عنه إنه مستند لمن اتهمه

١ - ختم الأولياء ص ٣٨٨-٣٨٩

٢ - كيفية خلق الإنسان ص ١٨٠ ب ٥

بأنه فضل الولاية على النبوة ، لأنه احتج بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقطعهم النبيون والشهداء » وقال : لو لم يكونوا أفضل لما غبطوهم . ولنورد نحن نص الحكم الترمذى فى هذا الموضوع ، فقد قال بعد أن ناقش بعض مدعى الصلح من القراء فى إنكارهم على الأولياء ما اختصهم الله به بأنهم يقيسون هذه الأمور على ما يرونه من أنفسهم ، وهم فى عى عن علم من الله تعالى ، وحفظه لخاصته ، وعجته لإياهم ورأفته لهم ، فاذا سمعوا عن شيء من ذلك نجحوا وأنكروا . قال (٣) : « ثم هم يروون الأخبار عن رسول الله صلى الله عليه وسلم » إن الله عبداً ليسوا بأنبياء ولا شهداء ، يقطعهم النبيون والشهداء لمكانهم وقربهم من الله عز وجل » و « لئمتين اثنا عشر نبياً أنهم كانوا من أمى » ، « لو أقسمت لبررت أن لا يدخل قبل سائى أمى الجنة إلا بضعة عشر ، منهم إبراهيم وإسماعيل وإسحق ويعقوب ومريم ابنة عمران » فاذا رأوا هذه الأخبار سمحوا ، وإذا صاروا إلى الإشارات وإلى المتخصص من الناس جعلوا ، فهل هذا إلا من الحسد ؟ فصار مثالم فى : « هذا كما قال الله تعالى فى نزوله » كَلِمَاتٍ لَا يَكْفِىُ بِكَ وَلَكِنَّ الظَّالِمِينَ بَيِّنَاتٍ الله يَتَحَفَّضُونَ » (أنعام ٣٣) كانوا يتحدثون فيما بينهم بمبحث نبى يخرج على دين إبراهيم خليل الرحمن صلوات الله عليه ، فلما جاءهم محمد صلى الله عليه وسلم جعلوه .

وقال له قائل : أليس فى هذه الأخبار ما يدل على تفضيل من دون الأنبياء على الأنبياء ؟ . . .

وقال : معاذ الله أن يكون كذلك ، ليس لأحد أن يفضل على الأنبياء أحداً بفضل نبوتهم وعلمهم .

وقال [له قائل] : فلم يقطعهم النبيون وليسوا بأفضل منهم ؟ ؟

وقال : قد فسره فى الخبر ، وذلك لقربهم ومكانهم من الله .

فليس فى هذا النص ما يشير إلى أن الحكم يفضل الولاية على النبوة ، بل أى

ولى على أى نبي ، وإذا كان القائل له قد أراد أن يستنتج مثل هذا المعنى مما أوردته من الأخبار ، فإن الحكم الترمذى قد استعاض بالله من ذلك ، فهل يمكن لنا أن نأخذ الحكم بما أراد أن يستنتجه هذا القائل ولم يتم له ؟ وقد أنكره الحكم دون تريث ؟ لا غرو إذن أن نجد ابن تيمية فى نصه السابق لا يوجه هذه التهمة إلى الحكم الترمذى كما فعل الآخرون ، وإنما يوجهها إلى طائفة من المتأخرين الذين احتملوا على قول الحكم الترمذى فى خاتم الأولياء « فصل طائفة من المتأخرين يزعم كل واحد منهم أنه خاتم الأولياء ، ومنهم من يدعى أن خاتم الأولياء أفضل من خاتم الأنبياء من جهة العلم بالله » (١) .

ولعل هذه المسألة فى ملحق الحكم قد أصبحت واضحة محددة المعالم بحيث يمكن القول - بكل ثقة - إن الحكم يضع حدوداً فارقة بين النبوة والولاية ، وأنه يضع النبوة فى منزلتها اللاحقة بها فوق منزلة الولاية ، وأنه لا يفضل أى ولى مهما تكن مكانته ورتبته فى الولاية على أى نبي مهما تكن مكانته ومنزله من النبوة (٢) . وهو لم ينتظر أحداً ليحكم على من يخالف هذا الحكم بالمرق من الدين ، ولكنه أصبر حكمة فى ذلك جزءاً فى نص يحسم هذا الموقف تماماً ، بحيث لا تحتاج معه إلى مزيد ، فيقول (٣) : « ومن شك فى هذا ، فلم يعلم أنه ليس [ل] أحد من أمته صلى الله عليه وسلم [ما] كان له فهو شك كالر » .
 بذلك وضعنا الحدود الفاصلة التى تحفظ لكل ذى مقام مقامه دون غلط أو التباس .

أما من حيث تدرج المقامات الروحية ، فإن مقامات الأولياء قد تصل إلى أن تكون دون مقام الأنبياء مباشرة ، ولكنها لا تلتبس به . ولقد عرفنا أن طريق الأنبياء غير الطريق العامة للأولياء ، لأن طريق الأنبياء هو طريق الحبابة بمشيتهم

١ - وتحقيق هذه المسألة والمقارنة بين فكرة الحكم الترمذى وما صارت إليه عند هؤلاء المتأخرين تحتاج إلى بحث مطول نرجو أن يوفقنا الله للقيام به .
 ٢ - ولسوف نجد مصداقاً لذلك كلما تقدمنا فى هذا الفصل .

ثعالى ، أما طريق الأولياء التى يسلكونها فهى طريق الإنابة « فطريق الأنبياء طريق
مخصص ، وطريق الأولياء طريق الخاصة التى شرعها الله لعباده على الصدق والوفاء
بتطهير القلوب وتصفية الأخلاق حتى يصلوا إليه (٣) » ، لكن هنا لك طائفة أخرى
من الأولياء اجتباهم الله على طريق الأنبياء ، فجذب قلوبهم إليه جلباً ، وهم بين
طائفة الأولياء - أولياء الإنابة - وطائفة الأنبياء ، لأنهم جلبوا إليه على طريق الأنبياء ،
ولكنهم لم يبلغوا مرتبة النبوة ، فهؤلاء قد أقامهم الله - كما يقول الترمذى - « فيما
بين الأنبياء والأولياء ، فهم من الأنبياء على الأذن قريباً ، والأولياء على الأقفىة ،
فهم أكبر اتباعها ويقظة ، وأبصر بطريق الأنبياء ، لأنهم ساروا على ذلك الطريق
مجهولين ، فهم المنفردون الذين غرقت قلوبهم فى وحدانيته ، وانفردوا عن الأشياء ،
فهم المحدثون (٤) » .

وهؤلاء - على ما يرى الحكيم - هم تابعو محمد صلى الله عليه وسلم الذين ذكرهم
الله تعالى فى قوله الكريم « قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ
اتَّبَعْتَنِي » (يوسف ١٠٨) لأنهم جلبوا على طريقهم فساروا خلفهم فى هذا السبيل
فهم لذلك يدعون إلى الله كما ذكرت الآية ، لا إلى سبيله فحسب ، لأن الدعاة
إلى الله - فرداً - أهل وأرق من الدعاة إلى سبيل الله ، فالدعاة إلى الله « عن آلائه
ينطقون ، وعن تدبيره يكشفون ، وعن فردانيته يذكرّون ، والآخرّون دعاؤهم
إلى سبيله بالحكمة والموعظة الحسنة ، يكشفون عن غورات النفوس ودواهيها ، وعيّن
الحياة الدنيا ونعيمها وغرورها ، وطلب الصدق من القلوب » (٥) .
وهؤلاء الأولياء - كما عرفنا - هم الذين انتقلوا فى ملكوت الأسماء من ملك
إلى ملك حتى وصلوا إلى ملك الملك بين يديه ، وعلى قدر ما يعطى الولي من ملكوت
الأسماء على قدر ما يكون حظه من ربه :

وما نزال نرق مع الأولياء درجة درجة حتى نصل إلى هذا الولي الذى حاز

حظه من جميع الأسماء ، فهو محظوظ من ربه ، وهو خاتم الأولياء ، وليس وراء ذلك للأولياء مذهب ، لأنه إذا انتهى من أممائه تعالى صار إلى الباطن الذى لا يدرك ، لأنه قد انقطعت هنالك الصفات ، « فكلما نتخلى إلى ملك أعطى ذلك الاسم ، حتى يكون الذى يتخلى جميع ذلك إلى ملك الوجدانية الفردانية هو الذى يأخذ حظوظه من الأسماء ، وهو محظوظ من ربه ، وهو سيد الأولياء ، وله ختم الولاية من ربه ، فإذا بلغ المنتهى من أممائه فإلى أين يذهب ؟ وقد صار إلى الباطن الذى انقطعت عنه الصفات ؟ » (ختم الأولياء ص ٣٣٥) .

ومن هذا النص نستطيع أن ندرك معنى من معاني « خاتم الأولياء » ، إنه هو الذى يأخذ بجميع حظوظه حتى يبلغ المنتهى من الأسماء الإلهية ، ويتخلى ذلك إلى ملك الوجدانية الفردانية .

ولكن ندرك بقية المعاني التى يحويها ، لا بد أن نذهب إلى الأصل الذى عيسى عليه وهو « خاتم الأنبياء » لتدرك معانيه فى حدود مرتبة النبوة ، ثم نعود بعد ذلك إلى خاتم الأولياء لكن ندرك مثل هذه المعاني ، ولكن ، فى حدود مرتبة الولاية :

لقد اختار الله من عباده أوليائه ، وفضل بعضهم على بعض ، كما اصطفت أنبياءه ، وفضل بعضهم على بعض ، وقد خص محمد صلى الله عليه وسلم بما لم يؤت أحد من العالمين ، ومن هذه الخصوصيات ما ليس يدركه إلا أهل التخصص ، ومنها ما ليس لأحد عنه محيص ولا محيد ، يقول الحكيم « وكان الله ولا شئ » ، فحري الذكر ، وظهر العلم ، وجزت المشقة ، فأول ما بدأ بدأ ذكره ، ثم ظهر فى العلم حلمه ، ثم فى المشقة مشيخته ، ثم فى المقادير هو الأول ، ثم فى اللوح هو الأول ، ثم فى الميثاق هو الأول ، ثم هو الأول يوم تنشق عنه الأرض ، ثم هو الأول فى الخطاب ، والأول فى الوفاة ، والأول فى الشفاعة ، والأول فى الحوار ، والأول فى دخول الدار ، والأول فى الزيارة ، فهذا ساد الأنبياء عليهم السلام ، وهذه من الخصوصيات التى لا يدركها إلا أهل خاصته تعالى ، « ثم خص بما لا يطلع ، وهو خاتم النبوة ، وهو حجة الله عز وجل على خلقه يوم الموقف ، فلم

يقول هذا أحد من الأنبياء » (ختم الأولياء ص ٣٣٧-٣٣٨) :

وخاتم النبوة هـ الحجة التي يبرزها الله على خلقه وعلى أنبيائه - بين عالمهم بالعبودية التي خلقهم لها ، فلا يبقى لأحد منهم حس ولا حركة من الرهبة والمهبة ، بينما يتقدم الرسول محمد صلى الله عليه وسلم يقدم صدق على جميع صفوف الأنبياء والمرسلين مقدماً صدق العبودية « فيقبله الله منه ، ويبطئه إلى المقام المحمود عند الكرمى ، فيكشف الغطاء عن ذلك الختم ، فيحيطه النور ، وشعاع ذلك الختم يبين عليه ، وينبع من قلبه على لسانه من الثناء ما لم يسمع به أحد من خلقه ، حتى يعلم الأنبياء كلهم أن محمداً صلى الله عليه وسلم كان أعلمهم بالله عز وجل ، فهو أول خطيب ، وأول شفيح ، يعطى لواء الحمد ومفاتيح الكرم » (ص ٣٣٨) وكأنه يقول للأنبياء عليهم السلام « معاشر الأنبياء ، هذا محمد ، جاء في آخر الزمان ، ضعيف البدن ، ضعيف القوة ضعيف المعاش ، قليل العمر ، أتى بما قد ترون من صدق العبودية ، وغزارة المعرفة والعلم ، وأنتم في قواكم وأعمالكم وأبدانكم لم تأتوا بما أبى ، ويكشف الغطاء عن الختم ، فيقطع الكلام ، وتبصر الحجة على جميع خلقه ، لأن الشيء المختوم محروس » (ص ٣٤٠) « فجمع الله تعالى أجزاء النبوة لحمد صلى الله عليه وسلم ، ونعمها له ، وختم عليها بختمه ، فلم نجد نفسه ولا عدوه سيلاً إلى ولوج موضع النبوة من أجل ذلك الختم » (ص ٣٤٠) ولم يعد لأحد عليه سبيل في الانتقام منه ، ولا بالزيادة عليه مما ليس منه .

فنحن نجد أن ختم النبوة إنما يعنى كمال الصدق في العبودية ، وكمال العلم بالله ، وذلك كله على مستوى النبوة وفي حادتها .

وما يوضح هذا المعنى ما عرفناه من قبل وكيف أن معرفة الله تعالى والعالم به إنما تتم بمعرفة أسمائه الحسنى ، عن طريق التخلق بما تمتحه هذه الأسماء للعباد ، فكان علم الرسول صلى الله عليه وسلم بالله تعالى إنما يكون بكال خلقه ، ولذلك يرى الحكماء المزمعون أن الله تعالى قد أخرج أخلقه المائة والسبعة عشر لعباده ، وقد سماها على أسمائه العليا وأسمائه الحسنى ، ثم تفضل بها على عبده ، هل قدر منازلته عنده ، ففتح الأنبياء منها ، فمنهم من أعطاه منها خمساً ، ومنهم من أعطاه منها عشراً أو عشرين ، وأكثر من ذلك وأقل » :

أما خاتم الأنبياء فقد أوتيا جميعاً ، ولذلك فانه يقدم على الله جميع أخلاقه التي ذكرها ، وهو يفسر بذلك ما روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم من أنه قد بعث ليتم مكارم الأخلاق ، يقول (١) « وروى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : بعث لأتمم مكارم الأخلاق ، فأنبأنا في قوله هذا أن الرسل قد مضت ولم تتم هذه الأخلاق ، كأنه بقيت عليهم من هذا العدد بقية ، فأمر أن يتمها ، فأعلمنا في قوله هذا أن تلك الأخلاق التي كانت في الرسل فيه ، ثم هو هو مبعوث لإتمام ما بقي منها ، ليقدم على الله جميع أخلاقه التي ذكرها ، مائة وسبعة عشر خلقاً ، فلا يجوز لنا أن نتوهم عليه أنه بعث لأمر تقدم على ربه وهو غير متم له » .

ونحن وإن كنا نرى أن مقام النبوة لكافة الأنبياء أمضى من أن يجازف بالحدث عنه على هذه الصورة ، فإن غرضنا من ذكر ذلك هو بيان رأى الحكيم ، وفهمه للمعنى ختم النبوة ، وأن معناها الذي ذكرناه ، وهو كمال العبودية ، وكمال العلم بالله إنما يظهر بأوضح جلاء في تحمل أسماء الله الحسنى وأمثاله المثل دون أن يترك مجالاً لا تقاس متقص ، ولا لاستزادة مستزيد ، وذلك في مستوى النبوة هو ختم النبوة ، ومعناه عندنا أن النبوة تمت بأجمعها بحمد الله عليه وسلم ، فجعل قلبه لكمال النبوة وعاء ثم ختم عليها « (ص ٣٤١) وقد خص بذلك نبينا محمد صلى الله عليه وسلم من بين سائر الأنبياء .

فاذا أردنا أن نأخذ هذا المعنى للخم لتطبيقه في مستوى الولاية كان هو ختم الولاية ، ولذلك يوصف خاتم الأولياء بكبر من أوصاف خاتم الأنبياء ، مع ملاحظة هذا الفارق الأساسي ، وهو أن أوصاف خاتم الأنبياء إنما تلاحظ في مستوى النبوة ودائرتها ، وأن أوصاف خاتم الأولياء - كذلك - إنما تلاحظ في مستوى الولاية ودائرتها ، فتضيق الأوصاف لفظاً ومعنى وتختلف درجة وكيفاً وما صدقاً ، لذلك لا نجد تعارضاً حين نراه يصف خاتم الأولياء بنفس الأوصاف التي وصف بها خاتم الأنبياء ، وفي نفس الموضع ، لكنه يعقب فيضحه في موضعه

من دائرة الولاية بالنسبة لدائرة النبوة : فيقول عنه « فلم يزل هذا الولي المذكور في البدء ، أولاً في الذكر ، وأولاً في العلم ، ثم هو الأول في المشقة ، ثم هو الأول في المقادير ، ثم هو الأول في اللوح المحفوظ ، ثم الأول في الميثاق ، ثم الأول في المحشر ، ثم الأول في الخطاب ، ثم الأول في الوفاة ، ثم الأول في الشفاعة ، ثم الأول في الحواري ، ثم الأول في دخول الدار ، ثم الأول في الزيارة ، فهو في كل مكان أول الأولياء ، كما كان محمد صلى الله عليه وسلم أول الأنبياء ، فهو من محمد صلى الله عليه وسلم عند الأذن ، والأولياء عند القفا » (ص ٣٤٥) .

فهنا نجد لخاتم الأولياء نفس الأوصاف التي ذكرها لخاتم الأنبياء ، ولكن في حدود دائرة الولاية •

ولذلك كان حجة الله على أوليائه ، وعلى سائر الأولياء من دونهم « فهو سيدهم ، ساد الأولياء ، كما ساد محمد صلى الله عليه وسلم الأنبياء ، فينصب له مقام الشفاعة ، وينبئ على الله تعالى ثناء ، ويحمده بحماده ، يقر الأولياء بفضله عليهم في العلم بالله تعالى » (ص ٣٤٤ - ٣٤٥) •

وقد سار الله تعالى بهذا الولي على طريق الرسول صلى الله عليه وسلم ، محتوماً بنظم الله ، حتى قعد الشيطان عنه بمزول ، وأيست النفس منه فقيت محجوبة ، وقدم هو بكمال الولاية محتوماً ، فصار حجة على الأولياء « بأن يقول الله تعالى لهم : معاشر الأولياء ، أعطيتكم ولائى فلم تصونوها من مشاركة النفس ، وهذا أضغفكم وأقلكم عراً قد أتى بجميع الولاية صدقاً فلم يجعل للنفس فيها نصيباً ولا تلبساً ... » فيقر له الأولياء يومئذ بالفضل عليهم » (ص ٤٢٢) •

ولسنا بحاجة إلى أن نعيد ما لعله قد أصبح واضحاً أن ذلك كله في مجال الولاية ودائرة الأولياء ، أما ما هو أسمى من ذلك فهو مجال النبوة ودائرة الأنبياء ، وسيدها وخاتمها هو الرسول الكريم محمد صلى الله عليه وسلم ، فهو سيد ولد آدم ، وسيد أهل الموقف دون منازع . أما خاتم الأولياء فهو سيد من دون الأنبياء ، فالأولياء خلفه درجة درجة ومنازل الأنبياء بين يديه (ص ٣٤٥) •

والختم يكون - إذن - معنى الكمال ، إما في النبوة بالنسبة لخاتم الأنبياء عليه الصلاة والسلام ، وإما في الولاية بالنسبة لخاتم الأولياء .

أما بالنسبة لخاتم الأنبياء فقد ورد النص بذلك ، ولا مرد له ، وأما بالنسبة لخاتم الأولياء ، فمن المحقول تماماً أن تقسم درجات الأولياء ومنازلهم في مراتب الكمال ، حتى نصل إلى فرد يحوز قصب السبق من بينهم ، فيكون أكابهم جبودة لروبه ، وأعلامهم علماء بالغة ، ويمكن أن نطلق عليه حينئذ إنه خاتم الأولياء .

وعلى الرغم من أنه من أندر النواذر أن يصل إلى منتهى السباق أكثر من فرد بنفس المستوى ، فإنه يظل احتمالاً قائماً أن يصل إلى هذا المستوى الأخير من مستويات الولاية أكثر من فرد ، ومع ذلك فالحكيم لا يحدتنا إلا عن فرد واحد يصل إلى هذا المستوى ، ولعل ذلك راجع إلى فكرته عن الختم ، فإنه إذا نال هذه المنزلة أكثر من فرد واحد لم يعد خاتماً ، لأنه وجد لدى غيره ما يوجد لديه .

وهنا تأتي المشكلة التي عبر عنها الدكتور علي عبد القادر وأرورى بأنه إذا اعتبرنا الخاتم بمعنى الكمال ، لا الآخر ، فإنه لا يضرنا هذا التفسير في الولاية ، لأن المفروض أن الولاية قائمة إلى قيام الساعة ، ويمكن أن يأتي بعد الولي الكامل أولياء أقل منه كمالاً ، لكن كيف يستقيم هذا المعنى في خاتم الأنبياء ؟ وهل يجوز أن يبقى باب النبوة مفتوحاً ، كما أن باب الولاية مفتوح ؟ ؟ هنا لا بد أن نضيف معنى لا يتم معنى الخاتم ببلونه ، ذلك المعنى هو الآخر ، فهو مع كونه معنى الكمال يعنى الآخرية كذلك .

ولقد يبدو في بعض نصوص الترمذى ما يعارض ذلك ، مثل قوله : فإن الذي عسى عن خبر هذا يظن أن «خاتم النبيين» تأويله أنه آخرهم مبعهاً ، فأى مقبلة في هذا ؟ وأى علم في هذا ؟ ؟ هذا تأويل البلبه المحملة (ص ٣٤١) ، وقد يظن من يطالع هذا النص أن الحكيم يرى أن الخاتم لا تنفى الآخر ، وإنما تنفى الكمال فقط (١) ، وذلك غير صحيح لأنه في هذا النص ينمى على هؤلاء اللذين

١ - ويمثل هذه الفقرة استطاع القاديانية والبهائية أن يفسحوا بعض بسطاه المسلمين وادعوا النبوة لدعاتهم . انظر في ذلك كتاب «القاديانية والبهائية» لعبد الغنى حسين وكتاب «الرد على أوهام القاديانية» للمحافظ الميجاني .

يقصرون معنى الخاتم على معنى الآخر ، ولا يرون بجانب هذا المعنى معنى الكامل ، مع أن هذا أولى بالملاحظة والانتباه لأنه هو المعنى الأسمى والأعمق ، أما الآخر فهو المعنى القريب الواضح الذى يقتصر عليه البله والجهلة - كما يقول .

يندل على ذلك أنه يفسر الخاتم بمعنى الآخر فى مواطن ومناسبات أخرى ، من ذلك قوله فى كتاب «أدب النفس»^(١) ، عند ما قال له قائل : فهل يجوز لأحد أن يفعل على ما يرامى له فى قلبه ؟ أو يقتدى بالخضر عليه السلام فيما يبدو ؟ قيل : لا ، قد ختم الله تعالى بالرسول محمد صلى الله عليه وسلم الرسالة ، ولم يبق فى الأرض بعده إلا للمهمون والمحدثون^(٢) .

فاذا سألت : وهل يتخذ هذا المعنى أيضاً بالنسبة لخاتم الأولياء ؟ أجاب بهذا النص الواضح المحدث بالنسبة لكليهما فيقول : أو ليس كانتا فى الزمان من له ختم الولاية ؟ وهو حجة الله على جميع الأولياء يوم الموقف ، كما أن محمداً صلى الله عليه وسلم آخر الأنبياء فأعطى ختم النبوة ، فهو حجة الله تعالى على جميع الأنبياء . فكل ذلك هذا الولي الذى هو آخر الأولياء فى آخر الزمان : (ص ٤٣٦) ، فخاتم الأنبياء هو آخرهم وأكملهم معاً ، وخاتم الأولياء هو - أيضاً - آخرهم وأكملهم معاً .

لا ، ليست هذه مشكلة حقيقية يمكن أن يناقش فيها الحكم الترملى ، لأن الخاتم عنده سواء فى النبوة أو الولاية تجمع بين معنى الكمال والآخرية ، ولا يقتصر على واحد منهما ، فلا خطر - إذن - من إطلاق هذه التسمية على آخر الأولياء ، إذا ثبت أنه أكملهم أيضاً ، وهذا هو الذى يحتاج إلى شيء من المناقشة ، فان ابن تيمية - مثلاً - يقول^(٣) : وليس آخر الأولياء أفضلهم ، كما أن آخر الأنبياء

١- ص ١١١ .

٢- علماً بأن الدكتور على عبد القادر وأربرى أشار إلى هذا النص فى الحاشية رقم ١ من صفحة ٢٦ فى مقدمتهما لكتاب الرياضة وأدب النفس ، ونلاحظ مثل هذا المعنى فى تملّص أخرى سبقت فى هذا الفصل .

٣- الفرقان ص ٨٥ .

أفضلهم ، فإن فضل محمد صلى الله عليه وسلم ثبت بالنصوص الدالة على ذلك . ويقول (١) : وقد ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من غير وجه أنه قال : خير القرون القرن الذي بعث فيه ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم .. وهذا ثابت في الصحيحين من غير وجه . وهو يرى أن أمة محمد صلى الله عليه وسلم أفضل الأمم ، وأفضلها أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم ، وأفضل الأصحاب السابقون الأولون ، وأفضل السابقين الأولين الخلفاء الأربعة ، وأفضل الخلفاء الأربعة أبو بكر ، ثم عمر رضي الله عنهم (٢) .

وبالجملة فإنه يرى أن أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم هم أفضل أمته على الإطلاق ، وأن أبا بكر ثم عمر رضي الله عنهما هما أفضل الصحابة ، فكيف نتصور أن يأتي في آخر الزمان من هو أفضل من واحد منهما ؟ ثم إنه من المعلوم أن كل قرن لاحق شر من سابقه ، فكيف يخرج من شرار القرون من هو أفضل من أبرزهم خير القرون ؟

ولم يفضل الحكيم الترمذى مناقشة مثل هذه الآراء ، بل أفاض فيها وعليها من فكره وقلمه ما توج به نظريته ، فهو يرى - بالنسبة لعلاقة الولاية بالزمان - وأن الولاية والصدقية ليستا من الزمان في شيء ، وأنه لو كان هناك ارتباط بين هذه المراتب الروحية وتطور الزمان إلى أسوأ أو إلى أحسن لما أمكن أن يبعث الله رساله في أوقات الفترة والمعنى ، وتحكم دولة الباطل والجهالة ، ولكنه أرسلهم حتى تمس الحق وزهق الباطل ، فإذا يكبر في الصدور أن يكون في آخر الزمان من يوازي أولهم لحاجة الخلق إليهم ! (١) (ص ٤٣٠) .

إن الذي يكبر في الصدور هو عدم الاستشراق إلى ألفى أعل لكى نرى أن الولي ، وإن يكن مرتبطاً بجيائه وجسده يزمنه ومكانه الذي وجد فيه ، إلا أنه

١ - القرآن ص ٨٣ ، عن عمران بن حصين رضي الله عنه ، رواه البخاري في كتاب الشهادات وكتاب فضائل الأصحاب ، وغيرهما ، ورواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة .

مرتبطة بقلبه وعقله وروحه بما يسمو على قيود الزمان والمكان ، فلا تحكم عليه البيعة ، ولا يحكم عليه الزمن ، ولا يحكم عليه المكان ، وإن شئت قل : إنه يحكم على الزمن والمكان والبيعة بما آتاه الله من عطائه ، وما وهبه من منحه ، وتلك هي - على الحقيقة - معجزة الإيمان . ألم يخرج الله رسوله صلى الله عليه وسلم بعد أشد القرون جاهلية ؟ فكان رحمة مهداة ؟ أخرج الناس بإذنه من الظلمات إلى النور ؟ وكان أصحابه الهداة منهم ؟ فهل حكم عليهم الزمان ؟ وهل حكم عليهم المكان ؟ اللهم لا ، بل حكموا هم الزمان والمكان بفضل ولاية الله لهم ، ثم ولايتهم لله :

وعلى ذلك فالنبرية وما دونها لا تحكم على هؤلاء ، وإنما تتعلق بالذين يقعون تحت حكم الزمن فيقدم لإقباله ، ويخضعون على أنفسهم ، ويضرم إدياره ، ويعين عليهم أنفسهم ، يقول الحكماء عن ذلك : « إن أهل هذا الدين صنفان : صنف منهم حال الله تعالى ، يملكونه على البر والتقوى ، فهم محتاجون إلى خير الزمان وإقباله ودولة الحق ، لأن تأييدهم من ذلك ، وصنف منهم أهل اليقين ، يملكون الله على وفاء التوحيد عن كشف النطاء وقطع الأسباب والوذان فيها ، غير ملتفتين إلى إقبال الزمان وإدياره ، ولا يضرم إدياره ، وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم : « إن الله عباداً يصلحهم برحمته ، ينجيهم في عافية ، ويميتهم في عافية ، ويدخلهم الجنة في عافية » ، تمر عليهم الفتن كتقطع الليل المظلم لا تضرم^(١) ، ويقول « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق لا يضرم من ناوأهم حتى تقوم الساعة^(٢) » :

فولاية الله في مستوى بعيد عن تحكم الزمان والمكان ، لأنها أسمى وأعلى من أن تقع تحت تأثيرهما ، وإذا كان الأمر كذلك لم نحتاج إلى إقامة مثل هذه الفواصل

١ - انظر هذا الحديث بلفظ مختلف في الجامع الصغير للسيوطي ج ١ ص ٧٩ رواه الطبراني في الكبير وأبو نعيم في الحلية عن ابن عمر :

٢ - روى مع اختلاف في اللفظ عند البخاري ومسلم عن المغيرة ، وعند ابن ماجه عن أبي هريرة وعند الحاكم في مستدركه عن عمر ، وقال السيوطي في الجامع الصغير إنه صحيح . ج ٢ ص ١٨٩ :

الزمنية والمكانية بين أولياء الله ، سواء كانوا في أول القرون أو آخرها ، في شرق الأرض أو في مغربها ، ولكننا نستطيع أن نضعهم جميعاً على نسق فيما بينهم ، لذلك لا يمتنع أن نجد في آخر الزمان من يوازي أولهم ، كما يقول الحكميم ، ويستدل عليه بقوله « وما يحقق ما قلناه ما حدثنا صالح بن عبد الله الترمذي عن ابن عمر رضي الله عنهما قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : مثل أمي مثل المطر لا يدرى أوله خير أم آخره »^(١) ، ثم روى بسنده عن عبد الرحمن بن ممرة قال : جثت من غزوة مؤتة ، قال : ذكرت قتل جعفر وزيد وابن ربيعة ، بكى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : وما يبكيكم ؟ قالوا : وما لنا لا نبكي وقد قتل خيارنا وأشرافنا وأهل الفضل فينا ، فقال عليه الصلاة والسلام : لا تبكوا ، إنما مثل أمي مثل حديقة ، قام عليها صاحبها ، فاجتث رواكها ، وهباً ساكنها وحلق سفها ، فأطعمت عاملاً فوجاً ، ثم عاملاً فوجاً ، ثم عاملاً فوجاً ، فاعل آخرها طعماً يكون أجودها فتواناً ، وأطولها شمراناً ، والذي يعني بالحق ليبدل ابن مريم في أمي خلفاء من حواريه ، (ص ٤٣١ - ٤٣٢) وقد روى الحكميم هذا الحديث أيضاً في كتابه «نادر الأصول» ثم قال « وفي رواية أخرى : ليدركن المسيح من هذه الأمة أقوام إنهم ليلتكم أو خير منكم ، ثلاث مرات ، ولن يغزي الله أمة أنا أولها والمسيح آخرها »^(٢) ، وقد روى السيوطي في جامع الصغير (ج ٢ ص ١١١) حديثاً مقارباً عن الحكميم وعن الحاكم في مستدركه عن جابر بن نقير قال : ليدركن الدجال قوماً مثلكم أو خيراً منكم ، ولن يغزي الله أمة أنا أولها وعيسى بن مريم آخرها . وقال عنه إنه حديث صحيح .

كما استدلل الحكميم أيضاً بما ذكره الله تعالى في كتابه بشأن النبي عن المهاجرين ، ثم عن الأنصار ، ثم عن الذين جعلوا من بعدهم « فذكر المهاجرين فشهد لهم ،

١ - رواه السيوطي في ج ٢ ص ١٣٦ من إجماع الصغير عن أحمد في مستدرقه والترمذي عن أنس ، وعن أحمد في مستدرقه عن عمار وعن أبي بصير في مستدرقه عن علي ، وعن الطبراني في الكبير عن ابن عمر ، وقال عنه إنه حسن .

ووصفهم بصدق الإيمان ، فقال « أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ » وذكر الذين تبوءوا الدار
والإيمان من قبلهم - وهم الأنصار - ووصفهم بالإيثار على أنفسهم ، وبالإبراءة
من الشئ والحسد ، ثم قال « وَالَّذِينَ جَاءُوا مِن بَعْدِهِمْ » (الحشر ٨-١٠)
فكل من جاء على سبيلهم من بعدهم إلى انقراض الدنيا فهم المذكورون بالهبة ،
وقد جعل الله أيديهم في القيء شرعاً سواء « (ص ٤٣٥) .

كما ذكر الله السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار والذين اتبعوهم بإحسان
على نسق واحد ، سواء في رضاه عنهم ورضاهم عنه ، فقال « وَالسَّابِقُونَ السَّابِقُونَ »
مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ
وَرَضُوا عَنْهُ ، وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا
تِلْكَ الْقَبُولَةُ الْعَظِيمُ » (التوبة ١٠٠) فجعلهم في الرضا شرعاً واحداً . (ص ٤٣٦) .

ولقد تسمع النفوس بملك بعيداً عن ذكر الأسماء ، حيث لا يهولها أن تجدد
لفضل الله يطبق فيهم الآخرين مع الأولين ، لكننا حين نذكر أسماء مثل أبي بكر
الصادق وعمر الفاروق رضي الله عنهما يهولنا الأمر ، ولا نتوقع أن يبلغ الحكيم
أحدًا من بلغهما ، لذلك قال له قائل : فهل يجوز أن يكون في هذا الزمان من يوازي
أبا بكر وعمر رضي الله عنهما ؟ قال : إن كنت تعنى في العمل فلا ، وإن كنت
تعنى في الدرجات فغير مدفوع .

وينبغي أن نذكر هنا رأى الحكيم في أن دخول الجنة وقسمة ما في الدرجات
يكون بالأعمال ، أما قيل الدرجات نفسها فيكون بسعي القلوب إلى الله ، لذلك
يرى أن رجحان أبي بكر في الميزان على الأمة كان بعمله ، وكذلك رجحان عمر ،
رضي الله عنهما ، أما ما في القلوب فإن الميزان لا يتسع له . « قال له القائل : فأين
حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم : خرجت من باب الجنة ، فأنتيت الميزان ،
فوضعت في كفة وألقي في كفة ، فرجحت بالأمة ، ثم وضع أبو بكر مكانه
فرجح بالأمة ، ثم وضع عمر مكان أبي بكر فرجح بالأمة ، قال : هذا وزن
الأعمال لا وزن ما في القلوب ألا ترى أنه يقول : خرجت من باب الجنة ،
فألقيت للأعمال والدرجات لقلوب ، والوزن للأعمال لا لما في القلوب . إن الميزان لا يتسع

لما في القلوب ، فالميزان عدله ، وما في القلوب عظمته ، وكيف توزن العظمة ؟
(ص ٤٣٧) .

أما العمل الذي رجح به أبو بكر الأمة فهو عمله في أهل الردة حيث رد الله به الإسلام على الأمة ، فهنا عمل يوازي عمل الأمة وي زيد ، ويبقى له بعد ذلك عمله لنفسه ، وأما العمل الذي رجح به عمر الأمة فهو أن أبا بكر لم يجد مهلة حتى ييؤي الإسلام ، ويمهد له ، ويوضح السنن ، ويصبر الأمصار ، ففعل ذلك عمر ، رضي الله عنهما ، حتى ورد الخلق بعدهما على أوسع منهاج وأوضحه ، فكل من جاء بعدهما فهو يسير على منهاجهما ، ومن سن سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها ، فهذه أعمال لم يعد لأحد أن يصل إلى مثلها ، لذلك رجح كل منهما الأمة بهذه الأعمال .

ولكن الأعمال ليست هي الحكم في تحصيل الدرجات ، ولا فكيف تقدم محمد صلى الله عليه وسلم سائر الأنبياء ، وقد كان عمره يسيراً ، لقد تقدمهم بما في قلبه ، لا بالأعمال ، ولو كان بالأعمال لكان عمل عشرين سنة يندق في جنب عمر نوح عليه السلام .

فاذا كان التضاضل بأمر غير الأعمال هو اليقين ، ووصول القلب إلى الله تعالى ، فغير مدفوع أن يكون لمن بعدهما مثلهما أو أكثر منهما ، فمن الذي حرز رحمة الله تعالى ؟ وقصرها عن أهل ههنا الزمان ؟ حتى لا يكون فيهم سابق ولا مقرب ، ولا مجتبي ولا مصطفى ، ولقد روى عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال :
إن أهل الجنة ليرون أهل الغرف كما يرى الكوكب الدرى في لفق السماء . قالوا :
يا رسول الله ، تلك منازل الأنبياء فلا نيلها ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم :
أولئك رجال آمنوا بالله وصدقوا المرسلين^(١) . وفي رواية أخرى : إن أهل الغرف

١ - وقد روى مسلم هذا الحديث الشريف في صحيحه عن أبي سعيد الخدرى أن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : إن أهل الجنة ليرامون أهل الغرف من فوقهم ، كما ترامون الكوكب الدرى النازر من الأفق من المشرق أو المغرب لتضاضل ما بينهم ، قالوا : يا رسول الله ، تلك منازل الأنبياء لا يبلغنها غيرهم ، قال : بلى ، واللى نفسى بيده ، رجال آمنوا بالله وصدقوا المرسلين .

ليرون في أعلى الدرجات كما يرى الكوكب الندى في الأفق ، وإن أبابكر وعمر منهم . فأبوبكر وعمر من أهل الغرف ، وهم أهل عليين المقربون الذين وصفهم الله في تنزيله بقوله : **وَعِبَادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الْأَرْضِ هَوْنًا** ، ثم قال عنهم بعد أن أتم وصفهم **وَأُولَئِكَ يُجْزَوْنَ الْغُرْفَةَ بِمَا صَبَرُوا وَيُلَقَّوْنَ فِيهَا مِنْ حَيْثُ يُنْجِيهِمْ وَسَلَامًا** ، (الفرقان ٦٣ و ٧٥) فهل أخبر في الكتاب أن أهل الغرف كانوا من أوائل الأمة أو من أواخرها ؟ وهل منع الله أن يكون لأحد من الحظوظ مظما كان لأبي بكر وعمر رضي الله عنهما ؟ هل آيس الله الخلق من بعدهما من ذلك ؟ أو حرز رحمة لا عنهما ؟ (ص ٤٣٦ - ٤٤٢) .

ولقد نجد أن الحكميم الترمذي يقف في مناقشته هذه على أرض صلبة ، سواء على أساس من أصول مذهبه ، أو على أساس من النصوص القرآنية الكريمة والنبوية الشريفة ، بحيث لا تكاد نجد ما يقابلها أو يرددها ، ولكن ما يؤيدها أو يتساوق معها ،

وهذه الفكرة - على كل حال - فكرة تقف في وجه المغالاة التي تجعل من دعوى أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ورضي عنهم ، قسماً تميز البشر أن يصلوا إليها أو إلى مستواها ، ونحن مع تقديرنا لهم ، ولما بذلوه في تشييد الدين ، أكمل تقدير وأتمه ، نجد أن مثل هذه المغالاة تبث في نفوس العاملين والساعين على سبيل الله شعور اليأس عن الوصول إلى منتهى الشوط ، وتبني لهم وسائل التواكل ، وتمهد أهدار القصير ، باعتبار أن هؤلاء نماذج لا تتكرر ، وقسم لا تبلغ ، فإذا فتح الباب على مصراعيه لحولاء العاملين والساعين أن يسارعوا ويتنافسوا ، واتقين أن باب الله مفتوح لمن يصل ، وأن رحمة الله ليست مقصورة على أهل زمن دون زمن ، أو مكان دون مكان ، لأنها أعم من الزمان ومن المكان ، كما هو الشأن في مذهب الحكميم ، لم يبعد أن تنالهم هذه الرحمة بما نالت به سابقهم . ولعمري إنه لا يستطيع أحد أن ينكر أن هذه هي روح الإيلاء التي جعلت من الرسول صلى الله عليه وسلم - نفسه - أسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الآخر ، فلم يكن ليوضع الرسول صلى الله عليه وسلم موضع الأسوة ثم يقال إن احتذاءها أمر مستحيل ، وإن الوصول إلى أعلى درجات الولاية غير ممكن إلا لهذا الفرد أو ذاك من أصحاب

رسول الله صلى الله عليه وسلم :

وإن رسول أبي بكر وعمر وغيرهما من أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى ما وصلوا إليه من درجات الولاية لا يمكن أن يعتبر حاجزاً يقسده ما يعتبر حاجزاً ، فذهب الحكم الرملي - في هذه النقطة - بغير أروع تعبير عن روح الأمل في رحمة الله ، والتفاؤل بمستقبل الدين ، والظقة في أمة محمد صلى الله عليه وسلم أن تظل متمسكة بالله ، وفيه بالهدى ، متمسكة بقاية القصد ، كما ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم بقوله « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين حتى يأتيهم أمر الله وهم ظاهرون » صحيح متفق عليه عن المغيرة ، وقوله « لا تزال طائفة من أمتي قوامه على أمر الله لا يضرها من خلفها » رواه ابن ماجه عن أبي هريرة وهو صحيح ، وقوله « لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة » رواه الحاكم في مستدركه عن عمر ، وهو صحيح (١) .

وعلى ذلك ، فليس في هذه المسألة أيضاً ما يصح أن نلغله على الحكم الرملي ، إلا أنه يتجاوز هذا الحد إلى مستوى آخر ، فخاتم الأولياء باعتبار أنه آخر الأولياء لا يمكن أن يكون هو أبي بكر أو عمر أو أحد الصحابة الأجلاء ، لأن زمنه متأخر عن زمنهم ، وباعتبار أنه أكمل الأولياء وأفضلهم لا بد أن يكون أفضل من أبي بكر وعمر وغيرهم من أجلاء الصحابة ، وهذه هي النقطة التي لا يسهل على مسلم أن يستسيغها ، وكيف يستسيغ ذلك في شأن أبي بكر ، وهو الذي ذكره الله تعالى في كتابه بقوله « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّا جَعَلْنَا لَكُمْ فِي الْأَنْبِيَاءِ نَصِيحَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ إِنَّ اللَّهَ مَعَهُ » (التوبة ٤٠) وهو الذي ذكره الرسول صلى الله عليه وسلم - فيما رواه مسلم عن عبد الله - بقوله : لو كنت متخذاً من أمتي أحداً خليلاً ، لأخذت أبا بكر خليلاً ، أو في شأن عمر وهو الذي وافق الوحي قبل نزوله في عدة مسائل ، وهو الذي روت عائشة عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه يقول : قد كان يكون في الأمم قبلكم محدثون ، فإن يكن في أمتي منهم أحد ، فإن عمر بن الخطاب منهم : رواه مسلم

١ - انظر هذه الروايات في الجامع الصغير للسيوطي ج ٢ ص ١٨٩ .

بني صحيحه ، وتقدم روى الحكيم نفسه بشأن عمر أن الرسول صلى الله عليه وسلم قال : لو كان بعدى نبي لكان عمر (١) . فكيف أمكن له أن يفضل عليه أو على أبي بكر أحداً من الأولياء بالفاً ما بلغ !!

ولعل شعور الترمذي العميق بذلك يبدو في ثلثات القول ، مثل ما حدث عند ما سئل عما يصفه بعض الناس أن الولي لا يرى ، وأنه في قباء الله تعالى ، وأنه مبرقع في برقع الله تعالى : . فقال : هذا قول رجل أحمق يتوهم أشياء من تلقاء نفسه ، لم يخطر بباله قط شأن الولاية على وجهه : : : : ولو كان كما وصف من شأن الولي لكان له الفضل على الصديق والفاروق ، فتعوذ بالله أن يكون كما وصفت من شأن الولي وصفة الأولياء ، وهذا رسول الله صلى الله عليه وسلم رأس الأولياء ، ويعده الصديق رضي الله تعالى عنه ، ويعده الفاروق رضي الله عنه ، فهل كان أحد منهم غامضاً في الناس ؟ ؟ ، وهذا معناه أنه لا يفضل على أبي بكر وعمر رضي الله عنهما - غير الرسول صلى الله عليه وسلم - أحداً من الأمة ، فكيف يتم له ذلك وهو يفضل عليهما خاتم الأولياء ؟ إلا أنه قد يحتل عنه بأنه ضرب بينهما المثل لصالحه لأحدهما أفضل الأولياء عنده ، أو لأحدهما أفضل الأولياء إلى عهده ، وتقبل ظهور خاتم الأولياء :

وقد ناقشه ابن تيمية في ذلك فقال (٢) : وهو ، أي الحكيم الترمذي ، رحمه الله تعالى ، وإن كان فيه فضل ومعرفة ، ومن الكلام الحسن المقبول . ، والحقائق النافعة أشياء معسودة ، في كلامه من الخطأ ما يجب رده ، ومن أضعفها ما ذكره في ختم الولاية ، مثل دعواه فيه أنه يكون في المتأخرين من درجته عند الله أعظم من درجة أبي بكر وعمر وغيرهما ، ثم إنه تناقض في موضع آخر لما حكى عن بعض

١ - ختم الأولياء ص ٤٤٣ ، وذكر السيوطي في الخالص الصغير أنه قد رواه أحمد في مسنده والحاكم في مستدركه عن عتبة بن حابر ، والطبراني عن حصبة بن مالك ، وقال عنه إنه ضعيف .

٢ - حقيقة ملحق الانحادي ص ١١٥ وقد نقله الدكتور عثمان يحيى في ملحق بكتاب « ختم الأولياء » ص ٥٠٦ .

الثامن إن الولي يكون منفرداً عن الناس ، فأبطل ذلك واحتج بأبي بكر وعمر ، وقال :
يلزم هذا أن يكون أفضل من أبي بكر وعمر ، وأبطل ذلك :

١. ولقد ذكر الحكيم نفسه في مناسبات أخرى أن رجحان أبي بكر لم يكن راجعاً
إلى عمله بقدر ما كان راجعاً إلى ما وقر في قلبه ، وكذلك عمر ، رضي الله عنهما (١).

عل أننا بعد أن أزلنا فواصل الزمان والمكان بالنسبة للولاية لم يعد أمامنا أن
نستكشف من أن يكون أفضلهم هو أولهم أو آخرهم ، وليس هذا الحكم لنا ، لكنه
إذا وجد نص تمسكنا به ، وقد وردت أمثال هذه للتصويص التي ذكرناها في شأن
أبي بكر وعمر رضي الله عنهما ، فلم يعد لنا محيص عنها ، ولعل الحكيم التزملي
قد احتشد في شأن خاتم الأولياء على نصوص لم نطلع عليها ، كانت أصرح في مضمونها
من هذه الأحاديث التي رواها ، مثل ما رواه عن عبد الرحمن بن ميمونة عن قول
رسول الله صلى الله عليه وسلم : لعل آخرها طمعا يكون أبجودها قنونا ، وأطولها
شمرانها ، والذي يعني بالحق ليجلدين ابن مريم في أمي خطفاه عن حواريه . ومثل
ما رواه من قوله : ليدركن المسيح من هذه الأمة أقوام لهم ملككم أو خير منكم ،
ثلاث مرات . وقد روى الحاكم ومصححه عن جابر بن زبير عن رسول الله صلى الله
عليه وسلم : ليدركن الدجال قوماً مظلوماً أو خيراً منكم ، ولن يغزي الله أمة أنا
أولها وعيسى بن مريم آخرها .

ومثل هذه الأحاديث تمهد لفكرة الحكيم عن خاتم الأولياء ، وتقدم استملاً
تجبراً لا يسوغ لإفغاله أو إنكاره ، خاصة وأن النصوص التي وردت بشأن
أبي بكر وعمر ليست في تفضيل أحدهما بإطلاق ، بل في ذكر فضائلهما ، وإن

١ - انظر « الصلاة ومقاصدها » ص ٤٤ وعلل العبادات ص ١٧١ أ - ب :

وقد روى ابن ماجه بسنده عن علي قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أبو بكر وعمر سيدا كهول أهل الجنة من الأولين والآخرين إلا النبيين والمرسلين ، لا تخبرهما
يا علي ما داما حيين . وقد روى ابن ماجه بسنده مثل هذا الحديث عن حو بن أبي
جصيفة عن أبيه ، الحديثان برقم ١٠٠٩ و ١٠١٠ بإجزاء الأول من سنن ابن ماجه ص ٣٨ و ٣٩ .

تكن فضائل يفسر أن يلحق بها أحد :

من هذا يتبين أن مهاجته وإتهامه لا يستندان على أساس في أى نقطة أو وجه من وجهيهما ، حتى في تفضيله خاتم الأولياء على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فإنه احتمال ممكن سواء من الناحية العقلية أو الناحية السمعية ، وإن كان إلهاته صعباً عزيزاً .

وإذا كان الأمر كذلك ، فمن حسي أن يكون ختم الأولياء عند الحكم الترملى ؟ إنه يقول : إنه إذا أتى وقت زوال الدنيا اجتمع إله ولياً اصطفاه واجتباها ، وقربه وأذناه ، وأعطاه ما أعطى الأولياء ، وعصمه بخاتم الولاية » (ص ٣٤٤) ، ولقد بلغنا الأخبار الصحيحة في شأن نزول عيسى عليه السلام قبل قيام الساعة ، فهل هو المقصود بذلك ؟ لقد سئل الحكم عن صفة ذلك الولي الذي له إمامة الولاية ورياستها وختم الولاية فقال : ذلك من الأنبياء قريب يكاد يلحقهم ، ثم وصف مقامه بأنه في أعلى منازل الأولياء في ملك الفردانية ، وله خزان السمي ، لأن مقامه في خزان المن إلى الأولياء . ومتناوله من خزان القرب إلى الأنبياء ، فهو في السمي أبداً ، قد انكشف له الغطاء عن مقام الأنبياء ومراتبهم وخطابهم ونحوتهم » (٣٦٧ - ٣٦٨) . ومقتضى ذلك أنه ليس بنبي ، بل هو قريب المنزلة من منزلة النبوة ، ولذلك لا يجوز أن يكون هو عيسى عليه السلام ، لأن نبوته لم تفارقه ، وإن انطوى حكمها في حكم نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقد نال مراتب النبوة وخزائنها ، وليس من المعقول أن يسلبها ليكن في تشريفه وتكريمه بلقب خاتم الولاية الذي يقف من مراتب النبوة على أعتابها .

ولقد يشبه الأمر على من يقرأ للحكيم مثل قوله : فالحدثون لهم منازل فمنهم من أعطى ثلث النبوة ، ومنهم من أعطى نصفها ، ومنهم من له الزيادة ، حتى يكون أوفرهم حظاً في ذلك من له ختم الولاية ، فعيسى عليه السلام هو أوفرهم حظاً من النبوة ، ويحق لذلك أن يكون هو خاتم الأولياء ؟ لكن ذلك لا يستقيم مع النص السابق والنصوص الماثلة له ، من حيث إن خاتم الولاية إنما يكون في حدود دائرة الولاية ومستواها ، دون أن يتخطاها إلى مستوى النبوة .

وأما قول الحكميم بأن منهم من أعطى ثلث النبوة أو نصفها أو أكثر أو أقل ، فليس المقصود بذلك النبوة بمعناها المطلق الذي هو قبول الوحي ، ولكن بمعنى أخلاق النبوة ، فقد قال له القائل : إني أهاب القول أن يكون لأحد من النبوة شيء سوى الأنبياء ، قال : ألم يبلغك حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم أنه قال : الاقتصاد والهدى والسمت الحسن جزء من أربعة وعشرين جزءاً من أجزاء النبوة ؟ فإذا كان المقتصد له من أجزاء النبوة ما ذكر فما ظنك بالسابق المقرب ؟ ؟ . وليس يبلغ الولي — مهما أوتي من أجزاء النبوة — درجة الوحي ، لكنه قد يبلغ درجة الحديث ، فلا تجتمع أجزاء النبوة لفرد غير الأنبياء عليهم السلام ، لكن أجزاء الولاية تجتمع لمن يبلغ من الأولياء درجة ملك الملك بن يديه ، حتى كان في قبضته ، ثم يكون سيدهم هو الذي نال كل هذه الأجزاء ويختم له عليها ، فميسر عليه السلام أسمى من أن يكون خاتم الأولياء بهذا المعنى ، وإنما هو عند الحكميم رجل من رجال هذه الأمة أوتي النبوة من قبل ، والدرج حكم نبوته في نبوة محمد صلى الله عليه وسلم .

فهل كان الحكميم يقصد بذلك نفسه ؟ إننا لم نعر فيها اطلعنا عليه من كتبه ورسالة على ما يشير إلى نحو ذلك :

هل كان يقصد المهدي كما تقول به الشيعة ؟ إن هنا لك نصاً لا يحسد ذلك تماماً ، ولا يفصل في هذا الأمر ، بل يتركه مبهماً يحتمل الأمرين بدرجة سواء ، يقول في هذا النص : فمن الذي حرز رحمة الله تعالى عن أهل هذا الزمان ؟ حتى لا يكون فيهم سابق ولا مقرب ، ولا مجتبي ولا مصطفى ؟ أو ليس المهدي كاتباً في آخر الزمان ؟ فهو في الفترة يقوم بالمدل فلا يصح عنه ؟ أو ليس كاتباً في الزمان من له ختم الولاية ؟ وهو حجة الله على جميع الأولياء يوم الموقف . (ص ٣٦) ففي هذا النص يستوى قول من يقول : إن الحكميم يفرد كلا منهما ، مما يدل على تغيرهما عنده فاللهدي شخص آخر غير ختم الولاية عنده ، وقول من يقول : إن الحكميم قد قرنها في نصين واحد في معنى واحد ، لطيف واحد ، وغاير في الأسماء لتلبد على اتحاد المسمى ، فاللهدي وختم الولاية شخص واحد عنده .

وحتى تتحقق هذه المسألة عند ما نعر له على نص أوضح وأصرح نود أن نختم هذا الفصل بهذا الوصف الرائع الذى وصفه الحكيم به فقال (١): وذلك عبد قدولى الله استعماله ، فهو فى قبضته يتقلب ، به ينطق ، وبه يهيم ، وبه يطش ، وبه يعقل ، شهره فى أرضه ، وجعله إمام خلقه ، وصاحب لواء الأولياء ، وأمان أهل الأرض ، ومنظر أهل السماء ، وريحانة الجنان ، وخاصة الله ، وموضع نظره ، ومعدن سره ، وسوط الله فى أرضه ، يؤدب به خلقه ، ويحيى القلوب الميتة برويته ، ويرد الخلق إلى طريقه ، وينعش به حقوقه ، مفتاح الهدى ، وسراج الأرض ، وأمين صحيفة الأولياء ، وقائدهم ، والقائم بالثناء على ربه بين يدى رسول الله صلى الله عليه وسلم ، يباهى به الرسول صلى الله عليه وسلم فى ذلك الموقف ، وينوه الله باسمه فى ذلك المقام ، ويقر عين الرسول به صلى الله عليه وسلم ، قد أخذ الله بقلبه أيام الدنيا ، ونجاه حكمته العليا ، وأهدى إليه توحيده ، ونزه طريقه عن رؤية النفس وظل الهوى ، واتتمته على صحيفة الأولياء ، وعرفه مقاماتهم ، وأطلعه على منازلهم ، فهو سيد النجباء ، وصالح الحكماء ، وشفاء الأدواء ، وإمام الأطباء ، كلامه قيد القلوب ، ورويته شفاء النفوس ، وإقباله قهر الأهواء ، وقربه طهر الأدناس ، فهو ريح يزهر بنوره ، وخريف يمنى ثماره ، وكهف يلجأ إليه ، ومعدن يؤمل ما لديه ، وفصل بين الحق والباطل ، وهو الصديق والقاروق والولى والعارف والمحدث وواحد الله فى أرضه .

١- نوادر الأصول ص ١٥٧-١٥٨ وانظر أيضاً ص ١٠٩-١١٠ وص ٤٠٦ من ختم الأولياء .

المراجع

- التقرآن الكريم ؟

- الحديث الشريف ؟

وخاصة الجامع الصحيح للبخارى .

وصحيح مسلم ؟

وسنن ابن ماجه .

- الضرر

وخاصة تفسير أبي عبد الله محمد بن عمر القرشي . (فخر الدين الرازي المتوفى

سنة ٦٠٦ هـ) « مفاتيح الغيب » .

المطبعة الحريية - مصر ١٣٠٧ هـ .

وتفسير أبي الفداء إسماعيل بن كثير القرشي الدمشقي المتوفى سنة ٧٧٤ هـ .

عيسى البابي الحلبي - مصر .

المخطوطات

أ- للحكيم الترمذي

- إثبات العمل

مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ وكلها للحكيم الترمذي وقد حصلت

من المكتبة على نسخة لهذه المخطوطة مصورة على ميكرو فيلم .

- الاحتياجات

مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ ، وكلها للحكيم الترمذي وتوجد

لها نسخة مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٢١٨١٧ ب .

- الأعضاء والنفس

أنظر « غور الأمور » .

- الأكياس والمفكرون (ويشتمل على « المسائل العقيدة »)

دار الكتب الوطنية الظاهرية ضمن المخطوطة رقم ١٠٤ ، وكلها للحكيم الترمذي .

وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية بمطبعة

الدول العربية .

- الأمثال من الكتاب والسنة
مكتبة باريس ضمن المخطوط رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .
مكتبة عاشر أفندى ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩ .
- أنواع العلوم
مكتبة ولي الدين ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .
- مسألة لأهل مراتب القيامة
مكتبة ليزج ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ ، وقد حصلت من المكتبة على نسخة لهذه
المخطوطة مصورة على ميكرو فيلم .
- مسألة في الإيمان والإحسان والإسلام
مكتبة ولي الدين ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها
مكتبة ليزج ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .
- تحصيل نظائر القرآن
مكتبة بلدية الإسكندرية .
وتوجد لها نسخة مصورة بدار الكتب المصرية تحت رقم ٣٥٨٥ ج .
- الحاصل اللازم معرفتها
مكتبة باريس ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .
- جواب كتاب من الروى
دار الكتب الوطنية الظاهرية ضمن المخطوطة رقم ١٠٤
وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية بجامعة
الدول العربية .
- الحج وأسراره
مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥١٠٨ السابق ذكرها .
وانظر المطبوعات .
- حقيقة الآدمية
انظر المطبوعات : كتاب الرياضة .

- في خلق هذا الأدي
- مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .
- رسالة في الذكر ووصف المنفردين وفي الشكر والصبر .
- مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها
- مكتبة أسعد أفندي ضمن المخطوطة رقم ١٣١٢ .
- وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية .
- الرد على الرافضة
- مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .
- الرد على المظلة
- مصورة بدار الكتب المصرية عن مخطوطة مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٢٨٢ ج
- باب في السواد الأعظم
- مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .
- شفاء العلل
- مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها
- باب في بيان الشكر والحمد
- دار الكتب المصرية ، مجاميع طلعت رقم ٦٩٤ تصوف :
- مكتبة الجمعية الآسيوية ضمن المخطوطة رقم ١٠٥٦ .
- وقد حصلت على نسخة مصورة لها من جامعة الدول العربية - معهد المخطوطات المصرية .
- أبواب في صفة العلم
- مكتبة الجمعية الآسيوية رقم ١٠٥٦ السابق ذكرها .
- عرس الموحدين
- مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .
- العقل والموي
- مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها :

- السلسل

دار الكتب المصرية رقم ١٢٥ مجاميع :

- سلسل العبادات

مكتبة ولى الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها :

- سلسل الأولياء

دار الكتب المصرية ، مجاميع طلعت رقم ٦٩٤ تصوف :

- غرس العارفين

مكتبة الجمعية الآسيوية رقم ١٠٥٦ السابق ذكرها :

غود الأمور (الأعضاء والنفس).

مكتبة عاشر أفندي ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩ السابق ذكرها :

مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .

مكتبة أسعد أفندي رقم ١٣١٢

وقد حصلت على نسخة مصورة لها من معهد المخطوطات العربية - جامعة الدول العربية .

- الفروق ومنع الترادف

مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها

كتاب إلى أبى عثمان سعيد بن إسحاق النيسابورى .

انظر «جواب كتاب من الرى» .

كتاب إلى محمد بن الفضل البلخى

مكتبة ليبزج ، ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .

كتاب إلى محمد بن الفضل البلخى

انظر «المسائل المكنونة»

- بيان الكسب

دار الكتب الوطنية الظاهرية ، ضمن المخطوطة رقم ١٠٤

وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من معهد المخطوطات العربية -

جامعة الدول العربية

- الكلام على معنى لا إله إلا الله .

دار الكتب المصرية ، مجاميع طلعت رقم ٦٩٤ تصوف (في ذيل « علم الأولياء »)

وتقارن بما في « شفاء العليل » .

مكتبة خزينة رقم ١٧٦٢

وقد حصلت على نسخة مصورة لها من معهد المخطوطات العربية - جامعة الدول العربية .

- في كيفية خلق الإنسان

مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها .

- المسائل التي سأله أهل سرخس

دار الكتب الوطنية الظاهرية ، ضمن المخطوطة رقم ٩٠٤

وقد حصلت على نسخة مصورة لهذه الرسالة من دار الكتب الوطنية الظاهرية .

مكتبة ليزج ، ضمن المخطوطة رقم ٣١٢ السابق ذكرها .

- المسائل العشرة

افطر « الأكياس والمفترون »

- المسائل المكتونة (وفيها كتاب إلى محمد بن الفضل)

مكتبة ليزج ، ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .

مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٥٨٥ ج ، وتوجد نسخة مصورة منها بدار الكتب

المصرية رقم ٣٢٨٢ ج

- مكر النفس

مكتبة ليزج ، ضمن المخطوطة رقم ٢١٢ السابق ذكرها .

مكتبة بلدية الإسكندرية رقم ٣٥٨٥ ج ، وتوجد نسخة مصورة منها بدار الكتب

المصرية رقم ٣٢٨٢ ج .

- منازل العباد من العبادة

مكتبة عاشر أفندي ، ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩ السابق ذكرها .

مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها .

— منازل القرية

- مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها •
- المنيات ، وكل ما وجد من حديث بالهوى وهو غريب في معناه •
- مكتبة عائش أفندى ، ضمن المخطوطة رقم ١٤٧٩ السابق ذكرها •
- مكتبة باريس ، ضمن المخطوطة رقم ٥٠١٨ السابق ذكرها •

— مسألة في شأن النية

- مكتبة ولي الدين ، ضمن المخطوطة رقم ٧٧٠ السابق ذكرها •
- هذا مسائل كثيرة غير محصورة ، متفرقة في غثفل رسائله ومخطوطاته لم تقع تحت عنوان خاص •

ب — لفير الحكيم الترملى

الحسينى : عهد الحسن

- النزاع بين الصوفية والفقهاء
- رسالة قلعت لنيل درجة الماجستير إلى جامعة القاهرة •
- مكتبة جامعة القاهرة •

السيوطى : جلال الدين عبد الرحمن (ت ٨٩١١ هـ) :

- الخبر الدال على وجود القطب والأوتاد والنجباء والأبدال •
- المكتبة الأزهرية رقم [١٣٠ مجاميع] ٢٤٩١
- الدر المنظم في الاسم الأعظم •
- المكتبة الأزهرية رقم [٩٧٩ مجاميع] ٤٦٢٤٠

قاسم غنى :

تاريخ التصوف في الإسلام .

نقله إلى العربية : الأستاذ صادق نشأت :

وقد اطلعت على ما يتعلق بالحكيم الرملى - في الجزء الخامس -

عن طريق معهد المخطوطات العربية بجامعة الدول العربية .

المطبوعات ١- للحكيم الترمذی

- أدب النفس :

فی نسخة جمعت بین کتابی «الریاضة وأدب النفس» .
تحقیق أ.ج. آربری والدكتور علی حسن «بد القادر»
مصطفی البابی الحلبي ، القاهرة ١٩٤٧ م .

- یدہ شان ابی عبد الله
نشره الدكتور عثمان یحیی فی مقلدته لکتاب «ختم الأولیاء» بتحقیقه ۵

- الحیج وأسراره :

بتحقیق الأستاذ حسنی نصر زیدان . وهو غیر محصص النسبة للحکیم الترمذی ۵
القاهرة ١٩٦٩ م .

- ختم الأولیاء :

تحقیق الدكتور عثمان إسماعیل یحیی مع ملاحق فی الولاية ۵
پروت ١٩٦٥ م ۵

- الریاضة :

أنظر «أدب النفس» .

كما نشره عبد المحسن الحسینی بمجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية ١٩٤٦ م ؛
تحت عنوان «حقیقة الأدبية» .

- الصلاة ومقاصدها :

تحقیق الأستاذ حسنی نصر زیدان .
القاهرة ١٩٦٥ م .

- بیان الفرق بین الصدر والقلب والفؤاد واللب :

تحقیق الدكتور نقولا هیر ، وهو غیر محصص النسبة للحکیم الترمذی ۵
القاهرة ١٩٥٨

- نواذر الأصول :

استانبول ١٢٩٣ هـ .

ب - لغير الحكم الترملى

- الدكتور إبراهيم مدكور :

فى الفلسفة الإسلامية - منح وتطبيقه :
القاهرة ١٩٤٧ م

- أحمد أمين :

صحى الإسلام :
القاهرة ١٩٣٤

- أرى : أ.ج :

مقدمته مع الدكتور على حسن عبد القادر لكتاب الرياضه وأدب
النفس - القاهرة ١٩٤٧ م .

الاسفرايينى . أبو المظفر شاهنور بن طاهر بن محمد (ت ٤٧١ هـ) .

للتبصير فى الدين :

مخرىج الأستاذ محمد زاهد بن الحسن الكثرى .

مصر ١٩٥٥ م

الاصطخسرى : أبو إسحق إبراهيم بن محمد (ت فى النصف الأول من القرن الرابع
المجرى) :

المسالك والممالك :

محقق الدكتور محمد جابر عبد العان الحنفى .

أولبرى . ديلامى :

الفكر العربى ومكانته فى التاريخ :

ترجمة الدكتور تمام إحسان :

مصر ١٩٦١ م

الإجمى . عضد الملة عبد الرحمن بن أحمد :

المواقف :

دار الطباعة العامة ١٢٩٢ هـ

البسدادى : أبو بكر أحمد بن على الخطيب (ت ٤٦٣ هـ) :

تاريخ بفسداد :

مصر ١٣٤٩ هـ

- البنسدادى : عبد القاهر بن طاهر (ت ٤٢٩ هـ) :
الفرق بين الفرق .
تحقيق الأستاذ محمد محى الدين عبد الحميد .
مصر .
- البلاقرى : أبو الحسن أحمد بن يحيى (٢٧٩ هـ) :
فتوح البلدان .
مراجعة وتعليق الأستاذ رضوان محمد رضوان
مصر ١٩٥٩ م .
- التفازانى : الدكتور أبو الوفا الغنى .
ابن عطاء الله السكترى - تصوفه :
مصر ١٩٥٨
- ابن تيمية : تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (ت ٧٢٨ هـ) :
الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان .
تصحيح الأستاذ محمود عبد الوهاب فايد .
مصر ١٩٥٥ م .
- ابن الجوزى : جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت ٥٩٧ هـ) .
تلييس إبليس .
مصر .
- ابن جلجل : أبو داود سليمان بن حسان الأندلسى (ت بعد ٣٨٤ هـ) .
طبقات الأطباء والحكام .
تحقيق الأستاذ فؤاد السيد
مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للأثار الشرقية بالقاهرة ١٩٥٥ م .
- الحافظ التيجانى : السيد الأستاذ محمد .
رد أوهام القاديانية .
مصر ١٣٥٣ هـ .
- ابن حجر العسقلانى : أبو الفضل أحمد على الكنائى (ت ٨٥٢ هـ) :
لسان الميزان .
جيز آباد ١٣٢٩ هـ .
- ابن حزم : أبو محمد على بن محمد (ت ٤٥٦ هـ) :
الفصل فى الملل والأهواء والنحل .

- التسامحة ١٩٦٤ م .
جهرة أنساب العرب .
تحقيق الأستاذ عبد السلام محمد هارون هـ
مصر ١٩٦٢
- الحسيني : الدكتور عبد المحسن ،
المعرفة عند الحكم الترملي .
مصر .
مقدمته لكتاب « حقيقة الأئمة » للحكم الترملي .
مجلة كلية الآداب - جامعة الإسكندرية الجزء الثالث سنة ١٩٤٦ .
- الحكيم : السيد الأستاذ محمد تقي .
الأصول العامة للفقه المقارن - الجزء الأول هـ
بيروت ١٩٦٣ م .
- الحضري حسين : الأستاذ الأكبر الشيخ محمد .
الفتاوى والبحاثة .
مصر .
- الحضري : محمد .
محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية - الدولة العباسية .
مصر هـ
- ابن خلدون : أبو يزيد عبد الرحمن بن محمد (ت ٨٠٨ هـ) .
المقدمة هـ
تحقيق الدكتور علي عبد الواحد وافي د
مصر ١٩٦٥ م .
- الدملوي : شاه ولي الله أحمد (ت ١١٧٦ هـ) .
حجة الله البالغة هـ
مصر ١٣٢٣ هـ
- الدهلي : أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان (ت ٧٤٨ هـ) هـ
ميزان الاعتدال هـ
تحقيق الأستاذ علي محمد البجاولي ،
مصر ١٩٦٣ م .

- لذكره الحفاظ .
حيدر آباد ١٣٣٤ هـ .
السبكي : تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (ت ٨٧٧١)
طبقات الشافعية .
تحقيق الأستاذ محمود محمد الطنحلي والأستاذ عبد الفتاح محمد الحلو
مصر ١٩٦٤ م :
السراج : أبو نصر عبد الله بن علي الطوسي (ت ٣٧٨ هـ) :
اللمع .
تحقيق الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ طه عبد الباقي سرور .
مصر ١٩٦٠ م .
السكندري : أبو الفضل أحمد بن محمد بن عبد الكريم بن عطاء الله (ت ٧٠٩ هـ) .
التنوير في إسقاط التدبير .
مصر ١٣٤٦ هـ .
لطائف المنن .
مصر ١٣٢٢ هـ .
السلي : أبو عبد الرحمن محمد بن الحسين بن موسى (ت ٤١٢ هـ) :
طبقات الصوفية .
تحقيق الأستاذ نور الدين شريعة .
مصر ١٩٥٣ م :
رسالة الملامية :
تحقيق الدكتور أبو الملا حفص .
مصر ١٩٤٥ م .
السهوردي : شهاب الدين أبو حفص عمر بن محمد بن عبد الله (ت ٦٣٢ هـ) .
عوارف المصارف .
مصر ١٩٣٩ م .
السيوطي : جلال الدين عبد الرحمن بن الناصر (ت ٩١١ هـ) :
الجامع الصغير في أحاديث البشر النذر .
مصر
الشمراني : أبو الوهاب عبد الوهاب بن أحمد بن علي (ت ٩٧٣ هـ) :
الطبقات الكبرى .
مصر ١٩٢٥ م .

- الشهرستاني : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (ت ٥٤٨ هـ) :
كتاب الملل والنحل :
تخريج الدكتور محمد بن فتح الله بدران .
مصر ١٩٥٦ م .
- أبو طالب المكي : محمد بن علي بن عطية (ت ٣٨٦ هـ) :
عسلم القلوب .
تحقيق الأستاذ عبد القادر أحمد عطا
مصر ١٩٦٤ م .
- الدكتور عبد الحليم محمود
التفكير الفلسفي في الإسلام .
مصر ١٩٥٥ م .
- الدكتور عثمان يحيى .
مقدماته لكتاب ختم الأولياء .
بيروت ١٩٦٥ م .
- الدكتور علي حسن عبد القادر :
انظر أرى .
الدكتور أبو العلا حفيظ :
التصوف - الثورة الروحية في الإسلام :
مصر ١٩٦٣ م .
- اللامية والصوفية وأهل الفتوة .
مصر ١٩٤٥ م .
- الغزالي : أبو حامد محمد بن محمد بن محمد (ت ٥٠٥ هـ) .
المتقذ من الضلال .
مع أبحاث في التصوف للدكتور عبد الحليم محمود
مصر ١٩٦٤ م .
- الفساراني : أبو الفخر محمد بن محمد بن أوزلغ بن طرخان (ت ٣٣٩ هـ) .
آراء أهل المدينة القاضلة .
مصر
- التشيري : أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن (ت ٤٦٥ هـ) :
الرسالة القشرية .
مصر ١٩٥٩ م .

- ابن قتيبة : أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت ٢٧٦ هـ) .
تأويل مختلف الحديث .
تصحيح وضبط الأستاذ محمد زهرى النجار .
مصر ١٩٦٦ م .
- الكلاباذى : أبو بكر محمد بن إسحق البخارى (ت ٣٨٠ هـ) .
التصرف للمذهب أهل التصوف .
محقق الدكتور عبد الحليم محمود والأستاذ طه عبد الباقي مرور .
مصر ١٩٦٠ م .
- محمد عبده :
رسالة التوحيد :
مصر ١٩٥٦ م .
- نيكلسون : رينولد ألين .
الصوفية في الإسلام .
ترجمة الأستاذ نور الدين شريعة .
مصر ١٩٥١ م .
- في التصوف الإسلامى .
ترجمة الدكتور أبى الملا عفيفى .
مصر ١٩٥٦ م .
- أبو إسماعيل : أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحق الأصبهاني (ت ٤٣٠ هـ) .
حلية الأولياء وخاصة الجزء التاسع والجزء العاشر .
مصر ١٩٣٨ م .

المراجع الإنجليزية

Arberry. A. J.,

Sufism, an account of the mystic of Islam, London 1963.

Barthold. W., "Tirmidhi", Encyclopedia of Islam.

Hartmann, R., "Balikh", Encyclopedia of Islam.

Masignou. L., "Tirmidhi", Encyclopedia of Islam.

O'Leary, De Lacy.,

Arabic Thought and its Place in History, London 1958.

Underhill. Evelyn.,

Mysticism, London 1960.

الفهرس

الجزء الأول

رقم الصفحة

الموضوع

المقدمة ٥

الباب الأول

حياته

الفصل الأول

تسميته	٦١ - ٢٧
اسمه ونسبه	٢٩
أمرته	٣١
مولده	٣٣
موطنه ونشأته	٣٥
تكوينه العلمي	٣٧
بعض شيوخه	٣٨
أطوار حياته	٤٤
تصنيف التهم التي وجهت إليه	٤٦
ظهور أمره	٤٧
بعض تلامذته	٤٨
لقابه - ولذا لقب بالحكيم	٥١
الرملي حكيم بالمعنى الصوفي	٦٠

الفصل الثاني

خصائص عصره	٦٣ - ١٧٨
تمهيد	٦٥
عصره من الناحية الدينية والعلمية	٦٨
علم الحديث	٦٩

الموضوع	الصفحة
علم الفقه	٧٠
علم الكلام	٧٧
التصوف	٧٤
موقف الترمذى من المحدثين	٧٧
موقفه من أهل الفقه	٨٤
القياس عند الحكميم	٨٥
بعض كتيبه المتصلة بعلم الفقه	٩٦
مناقشته في صلة العلم الباطن بالعلم الظاهر	١٠٢
موقفه من المفكرين	١٠٣
مناقشة شبه ماسينيون في موقف الحكميم	١٠٤
معالجته لبعض مسائل علم الكلام	١١٦
منهج الحكميم في معالجة مسائل علم الكلام	١٢٢
موقفه من المتصوفين	١٢٤
صلته باللامية	١٣٦
حصره من الناحية السياسية والاجتماعية	١٤٧
بروز طائفة الصوفية وعلم التصوف	١٥٣
مناقشة الحكميم للشيعية	١٥٥
اضطهاد الحكميم وأسبابه	١٧١
مرات اضطهاده	١٧٥
مضى أخرج من ترمذ	١٧٦

الفصل الثالث

سلوكه وجاهلته	١٧٩ - ١٩٩
تحوله الصوفى	١٨١
اطلاعه على كلام أهل المعرفة	١٨٧
رياضته	١٨٨
أثر اضطهاده في سلوكه	١٩٢
انتشار ذكره وإقبال التلاميذ عليه	١٩٦
وفاته وقبره	١٩٦
مكانته	١٩٧

الجزء الثاني

الباب الثاني

نظريته في الولاية

الفصل الأول

الموضوع	صفحة
موضع توطئ الفكرة الولاية الى عصر الحكم	٥ - ٦١
الولاية في مله الحكم	٧
الولاية لغة وشرعا	٨
الولاية في النصوص الدينية	٨
قضايا الولاية عند الصوفية ذات أصل ديني	٢١
تصنيف إجمالى لمجموع النصوص الدينية المذكورة المتعلقة بالولاية	٢٤
الولاية عند الشيعة	٢٦
قضايا كلامية ذات صلة بفكرة الولاية	٣٠
إشارات الصوفية - قبل الحكم - عن الولاية	٣٣
جدول إجمالى لمسائل الولاية الإسلامية التى تناولها الصوفية قبله ، حبيب
الترتيب الزمني	٥٨

الفصل الثاني

الولاية عند الحكم	١٨٥ - ٦٣
تعريف الولاية	٦٥
الأساس للنظرى للولاية	٦٧
طرق الولاية	٧٦
أولياء الصلح : أولياء حق الله وأولياء الله	٧٩

الموضوع	صفحة
من يفتح له الباب	٨١
مزالق الطريق	٨٤
الانتقال إلى منازل القرية	٩٢
أولياء الجنة : أ - الصديقون وأولياء الله	١٠١
المقارنة بين مقام ولي حق الله ، ومقام ولي الله	١٠٧
أولياء الجنة : ب - المقربون والمحبوبون	١١٣
المجتهد المتنب ، والمجتبي المحبوب	١١٧
انتقال الولي من طريق الإنابة والصدق إلى طريق الحياة والجلب	١٢٠
كيف تتوجه المشيئة للمجتبين	١٢٢
المنة الإلهية والإرادة الإنسانية	١٢٨
سمات فارقة بين الولي المجتبي والولي المهتدي	١٢٩
صورة أساسية في شكل محمد لهذا التسميم	١٣٨
الولاية والنبوة	١٤٠
الحديث	١٤٣
كيف يصح الحديث للولي المجتبي	١٤٤
أجزاء النبوة وأجزاء الحديث	١٥٥
وقوع الوسواس في الحديث ، وقصة الغرائيق	١٦١
مناقشة الحكم في هذه المسألة	١٦٣
نظرية النبوة بين الحكم والفارابي	١٦٦

الفصل الثالث

جهاد النفس	١٨٧ - ٢٥٠
أ - جهاد النفس ورياضتها	١٨٩
احتياج العبد إلى المجاهدة	١٩٥
من المجاهدة أن يروض نفسه ويؤدبها	١٩٦
التشابه بين الحكم والملازمة	٢٠٩
علاقة الحكم للملازمة	٢١٧
ب - العبودية وحرك للمشقة والتدبير	٢٢٥
المعادة والعبودية	٢٢٧

الموضوع	صفحة
الشهوة في مشيئة الوصول إلى الله	٢٣٤
تطابق المدرسة الحكيمية والمدرسة الشاذلية في ترك المشيئة	٢٣٧
ح - الكسب ؟	٢٤١
معنى تيسير الرزق	٢٤٢
شتاق بين طلب وطلب وسعى وسه	٢٤٥
ما ينبغي على طلب المعاش من المصالح	٢٤٧
العلاقة بين التوكل والسعي	٢٤٩

الفصل الرابع

طبقات الأولياء ومقاماتهم	٢٥١ - ٢٧١
طبقات الصادقين ثم الصديقين ثم المقربين ثم المنفردين	٢٥٣
خصائص الصادقين ، وخصائص الصديقين	٢٥٧
الفرق بين الصديقين والسابقين المقربين	٢٦٠
المنفردون أهل القبة	٢٦١
المقامات	٢٦١
الأحوال	٢٦٩
البدلاء والنجباء والأمناء	٢٧١
أهل البيت	٢٧٢

الفصل الخامس

علوم وحكمتهم	٢٧٧ - ٣٤٠
السهات المشتركة بين العلم والحكمة	٢٨٠
السهات الفارقة	٢٨١
بله انشلق ويوم المقادير	٢٨٣
يوم الميثاق	٢٨٦
صورة القلب ودرجات المعرفة	٢٩٤
ارتباط درجات الحكمة بطبقات الولاية	٣٠٧
الحكمة الدنيا ، أو الحكمة الظاهرة	٣٠٩
علم التدبير ، وعلم حبوب النفس	٣١١
الحكمة العليا	٣١٤

الموضوع	صفحة
علم الاله	٣١٩
الاسماء والحروف	٣٢١
الاسم الأعظم	٣٢٧
الاسماء والأخلاق	٣٣٦
كيف تكون المعرفة	٣٣٧
حكم العلم الباطن على العلم الظاهر	٣٤٠

الفصل السادس

حفظهم وكراماتهم	٣٤١ - ٣٦١
الحكمة والشرعة	٣٤٣
حفظ الولي	٣٤٨
وقوع الذنب من الولي	٣٤٩
وقوع الوسوسة في الحديث	٣٥٠
مناقشة الحكيم فيما أورده بشأن الخضر عليه السلام وعلى رضى الله عنه	٣٥٣
أكرامة بالمعنى العام	٣٥٤
الكرامة بمعنى خارق للعادة	٣٥٥
بعض مظاهر الكرامة عند الحكيم	٣٥٥
كرامات الولي وسحر الساحر	٣٦٠

الفصل السابع

الموضوع	الصفحة
خاتم الأولياء	٣٦٣ - ٣٩٠
آراء في فكرة الحكيم عن الخاتم	٣٦٥
لنبوة عقدة وللولاية عقدة	٣٦٨
معنى خاتم الأولياء	٣٧٣
عدم قصر المراتب العليا على صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم	٣٨٣
خاتم الأولياء بالنسبة إلى أبي بكر وعمر رضي الله عنهما	٣٨٥
هل يقصد الحكيم بخاتم الأولياء عيسى عليه السلام	٣٨٨
هل يقصد به نفسه	٣٨٩
هل يقصد به المهدي المنتظر	٣٨٩
وصف الحكيم لخاتم الأولياء	٣٩٠
للمراجع	٣٩٣

إنتاج
المعهد القومي للبحوث
ت : ٩٢٢٠٥٥

رقم الإيداع ١٩٧١/٣١٦

م : الدجوى : القاهرة عابدين
ت : ٩٠٠٤٩٨ : ٩٢٤٢٦٨



انتاج
المعهد الوطني للبحوث التجارية
ت : ٩٣٢٠٥٥

Bibliotheca Alexandrina



0361940